

بينهما على ما أشار اليه أمير المؤمنين على كرم الله وجهه بقوله رحمه الله امر أعرف نفسه واستعد لمسة وعلم من أين وفي أين وإلى أين  
وقد اضطررت في الآراء وتصادمت الأهواء بحيث لا يرجى أن يتطابق عليهم أهل زمان أو يتصالح في أنواع الإنسان إذا ألهم  
يعارض العقل في ما أخذها الباطل بشاكل الحق في مباحثها فمن اقتدى عما جاءت به الشرائع فقد استقام وهدي ومن ترك هداها  
واتخذ الله هرواهض وغوى ومن حمله تخالف شرائع الانبياء عليهم السلام الطائفة ٣ المنتهون إلى الحكمة والفلسفة فانهم

وان أصابوا في علومهم -  
الهندسية والحسابية  
والمنطقية - عدم التماس  
الحق بالباطل في مبادئها  
وعدم استيلاء غوائل  
الوهم في نواديها لكونها  
سهل المأخذ قريب  
المتناول لا يعارض فيها  
الوهم العقل بل يحكم بها  
على طاعة منه لكنهم  
أخطأوا في علومهم الطبيعية  
يسير والالهية كثيرا  
وان اجتهدوا فيها بقولهم  
غاية الاجتهاد وارتادوا  
طريق الوصول اليها كمال  
الارتداد لم يكون مبادئها  
بعيدة عن العقول  
والأوهام وأعلام طرقها  
خفية عن البصائر  
والأذهان ثم ان عظماء  
الملة وعلماء الامة دونوا  
علم الكلام وصنفوا فيه  
كتبا معتبرة والفواز برا  
مطولة ومختصرة وحققوا  
فيها قواعد عقائد  
الاسلام وردوا على كل  
من يخالفهم من أهل  
البدع والضلال خصوصا  
على الفلاسفة الصائرين  
إلى ما كادته أرواهم - من  
الحيل فاهم تنبعوا جملة

للشرائع والحيل وتحادون لتفاصيل الأديان والمال ويعتقدون انها فواميس مؤلفة وحيل مزخرفة  
فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى لهم من عقائدهم طبعهم بحملوا باعتقاد الكفر بغير إلى عمار الفضلاء  
بزعهم واشتراط في سلكهم وترفعوا عن مساعدة الجاهل والذهاب واستندوا كفا من القناعة بأديان  
الآباء طمأن أظهارة التكاس في البروع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة  
منهم عن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخيال فآفة رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتحمل بترك  
الحق المعتقد تقليد بالاتباع إلى قبول الباطل دون أن يقبله خبرا وتحققا والله من العوام بعزل عن  
فضيحة هذه الملوادة فليس في سميتهم حب التكاس بالتشبه بذي الضلال والالهة أدنى إلى  
الخلاص من فظا بترأ والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء فلما رأيت هذا العرق من الجماعة  
نابضاً على هؤلاء الاعبياء ابتدأت تحرير هذا الكتاب رد على الفلاسفة القدماء مبتدات عقيدتهم  
وتناقض كثرهم فيما يتعلق بالالهييات وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق  
مضاد الحق العفلاء وعبرة عند الانذ كياء أعنى ما اختصوا به عن الجاهل والذهاب من فنون العقائد  
والآراء (هذا) مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء المحدثه تقليد الاتفاق كل موقوف من الأوائل  
والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات لرجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين  
القطبين اللذين لأجلهما مبعث الانبياء المؤيدون بالمجرات وأنه لم يذهب إلى انكارها الا شرفة يسيرة  
من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعابهم فيما بين النظائر ولا يمدون  
الاف زمرة الشياطين الاشرار وغمار الاعبياء والاعمال كيف عن علوانهم من بطن أن العمل بالكفر  
تقليد ابدل على حسن رائه أو يشعرب فظنة رذ كانه اذ يحقق ان هؤلاء الذين تشبههم من زعماء  
الغلاة غرور وسائهم برأعما قد دوا به من حقد الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسوله ولكنهم  
اختلطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا في اذنبوا وأضلوا عن سواء السبيل ونحن نكشف عن  
فنون ما المجدعوا به من التحايل والباطل ونبين ان ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولي  
التوفيق لاطهار ما قصدناه من التحقيق ولتصدر الآن الكتاب بقديمات تعرب عن مساق الكلام  
في الكتاب (مقدمة) ليعلم ان الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خطبهم طويل  
وزراعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدبرة (فلمقتصر) على اظهارة التناقض في رأي  
مقدمهم الذي هو الفياسوف المطلق والمعلم الاول فانه رتب علومهم وهذب ابرعهم وحذف الحشوم  
آرائهم وانتقى ما هو الاقرب إلى أصول أهوائهم وهو ارسطاطاليس وقد ردد على كل من قبله حتى على  
استاذه الملقب عندهم بالفلاطون الالهى ثم اعترض عن مخالفته استاذه بأن قال أفلاطون صديق  
والحق صديق واكن الحق أصدق منه وانما نقلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا ثبت ولا يقان لمذهبهم  
عندهم وانهم يحكون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية  
بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدلون بحجج وضعها العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة  
البراهين نقيية عن التحمين كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيما كالم يختلفوا في الحسابية  
ثم المترجون لكلام ارسطاطاليس لم يترك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى نفسه يرون وأبل

أقوا بالله وأحاطوا بكل ما ير ومونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافية وانحوا بالقلع على  
ما خالفوا فيه الشرائع بأبرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه أقدامهم وأوطعت أقدامهم خالف الشرع أولم يخالفه  
شكر الله تعالى مساعيمهم وحقق آمالهم ومباغيمهم وصار قواعدهم الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحسن  
حسين لاتناله أبدى الشبه والارتباب ولا يطمع في الوقوع فيها ذو والضلال والاحتلاب وان الامام الحق حجة الاسلام أباحمد

محمد بن محمد الغزالي برز الله من ربه ونوره به وجهه اشده من نبيهم طريقه غراء واخذت عن رساله عذراء في ابطاله افاويل الحكماء  
وسماها تهافتات الفلاسفة وبينهم اثنا عشر عقائدهم وضعف قواعدهم واطلاق معادهم وأودع غرائب نكت كانت كاملة تحت  
الاستار وأوضح ان بعد ذلك قاذبا كانت محتففة عن الابصار جزاء الله عنا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القزاره ثم اني  
أمرت من جناب من تحب طاعته ٤ ولا يسع الامور افقه وما هو الا حضرة السلطان الاعظم والحاقان الاعلى الاكرم محمد

حتى ان ذلك ايضا انراهم فيهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلاميه الفارابي أبو نصر  
وابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاره وراياه الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلال فان ما هجره  
واسمك كناه من المتابعة فيه لا يمتارى في احتلاله ولا فتهقر الى نظر طويل في ابطاله فليعلم انما مقتصر  
على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجاين كيلا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب (مقدمة  
ثانية) ليعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة أقسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى  
لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم تعالى عن قوطهم حواهرهم نفسهم يرهم الجوهر بأنه الموجود لا في  
موضوع أى القاسم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم يقوم ذاته ولم يريدوا بالجوهر التحيز على ما اراده  
خصوصهم واسنا نحوض في ابطال هذا الان معنى القاسم بالنفس اذا صار متعاقبا عليه رجع الكلام  
في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث عن اللغة واكثرهم لا يسمونه جوهر وان سوغت  
اللغة اطلاقا رجع جواز اطلاقه في الشرع الى المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامى وابطاحتها  
يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع ولعلك تقول هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده  
الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي أن يلتبس عليك حقائق الامور بالمعادات والمرامم فقد عرفت انه بحث  
عن جوار التلغظ بلفظ صدق معناه على المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال في القسم  
الثاني كما لا يصدم مذاهبهم فيه أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسول  
صلوات الله عليهم منارعتهم فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انقطاع ضوء القمر بتوسط الارض  
بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كره والسماء محيط بها من الجوانب  
فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم  
القمر بين الدار وبين الشمس وذلك عند اجتماعهم في العقدين على دقة واحدة وهذا الفن ايضا  
اسنا نحوض في ابطاله اذ لا يمتارى به غرض ومن ظن أن المناظرة في ابطال هذا من الدين بقدر حتى على  
الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها ابراهيم هندسية وحسابية لا تبنى معيارا من فن يطلع  
عليهم او يتحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدى بقاءهما الى الانحلاء اذا قبل له  
ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع وضرب الشرع من ينهيه لا بطريقه  
أكثر من ضرره من يطلع فيه بطريقه وهو كما قبل عدو عاقل خير من صديق جاهل (فان قيل)  
فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر لا يتان من آيات الله لا يكسفا من الموت أحد  
والحياته فادار اتم ذلك فابزغوا الى ذكر الله تعالى والصلاة كيف يلائم هذا ما قالوه (قلنا) وليس  
في هذا ما باقتض ما قالوه اذ ليس فيه الا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أولحياته والامر بالصلاة  
عنده والشرع الذى يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من أين بعدد منه أن يأمر  
عند الكسوف بها استحيابا (فان قيل) فقد روى انه قال في آخر الحديث ولو كان الله اذا تجلى لشيء خضع  
له فيسدل على ان الكسوف خضوع بسبب التجلى (قلنا) هذا الزيادة لم يصح نقلها ايحيت تكذيب  
نفاها وانما المروى ما ذكرناه كيف ولو كان يحكيه كان تأويله أهون من مكارهه امور قطعية فيكم  
من ظواهر اولت بالدلة القطعية التي لا تهتفى في الوضوح الى هذا الحد وأعظم ما يقدح به الملهمة

مسالك طوائف الامم من  
العرب والهم حامع  
مكارم الاخلاق مالك  
سر بر الخلافة بالاستحقاق  
ظل الله على العالمين  
غياث الحق والدين والدين  
ملاذ الخلق اجمعين  
السلطان أبو الفتح محمد  
خان ابن السلطان مراد  
خان ابن السلطان محمد  
خان لازالت سنته السنية  
ملاحا طوائف الانام  
وعتبه العلية لاذعن  
حوادث الايام الى قيام  
السناء وساعة القيام  
باني وآله الكرام وهو الذي  
بسط بساط الامن على  
بسط الغبراء ورفع رايات  
العلم والكمال بعد  
انتكاسها الى محيط الخضراء  
وعبر رباع الفضل  
والافضل به يد اندراسها  
حتى أصبحت مخففة  
الاطراف والارجاء وشيد  
قواعد العدل والانصاف  
وهو عدم أساس الجور  
والاعتساف وحى آثار  
أهل الكفر والضلال  
وجعل بيوت اصنامهم  
مشاهد بذكر فيها اسم الله  
بالقدرة والاتصال فان أردت  
أن أصفه حتى وصفه كنت

ان  
كن يريد مساحة السماء بذره خالسا كوت عن مدحه مدحه والاقرار  
بالجزع عن وصفه وصفه خلد الله أيام سلطنته الزهراء وأبدى دوام دولته نظام الشريعة الغراء من قال آمين أبق الله مهجته الى  
يوم الدين بأن أملى كذا على مثلهما وأنسج دة احاع على منوالها ما درت الى مقتضى الاشارة وامتثلت بواجب الطاعة على  
احسب الطاقة مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصيانة وتوزع اليبال وتشتت المال وتراكم الاشغال وبذات في تحمر بوجهه

المستطيع وان لم يدرك الصانع مشا والصلبيح فان وقع في حيز القول فهو غاية المأمول وتهاية المستؤل والا فاني است اول  
من طمع في غير مطلق معني ان يكن حقا يكن احسن المعني والا فقد عشناها من اعدا والمزجوع من اجل على الانصاف طبعه وعصم  
من الاعتصاف نفسه ان يمدري فيما زلت فيه القدم او يطغى به القلم فان استكشف اسرار الدقائق واستيضاح اوار الحقائق  
بما يهذرع العوائق والعلائق لاسيما اذا كانت الفكرة كليلة والمصاعفة قليلة على ان من يحكم بالخطئة لا لاجل

الحسد والاعتدول وعن  
هو يبعد به عن سبيل  
الرشاد له يجد محرجا  
صالحا لودق النظر  
ومنهجا واضحا للاحظ  
المقصود المعتبر ومن  
تجنب طريق العدل  
والانصاف وركب ممتن  
البغي والاعتصاف يرفع  
عن القول شاح انفسه  
وان اوفى الحق الصريح  
الذي لا ياتيه الساطل من  
بين يديه ولا من خلفه  
ومع ذلك ما يرى نفسي  
عن النقص والتقصير  
ولا اركبها عن ان تكون  
تحلا للسلام والتعبير فان  
الانسان جبل على  
النقصان وان كان رفع  
عن الامة الخطا والنسيان  
ثم ان وقع في انثناء المقال  
ما يشير الى سهو والقلم من  
الامام حجة الاسلام ذلك  
والعباد بآله ليس ازراء به  
بابراره فواته او وضعها  
من رفيع قد رده باظهار  
سقطاته وكيف والى  
معترف بان معترف من  
فضائله ومسترشد  
بدلائمه من قوائده  
ومتنع بقرائده ومعه تد

ان يصرح باسمه الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع  
ان كان شرطه امثال ذلك وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادنا او قد عايننا اذا ثبت حدوثه فسواء  
كان كره او بسطة او ممتنا او مسدسا سواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوه  
او اقل او اكثر بسطة النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصير وعددها  
وعدد حب الرمان فالتمسود كونها من فعل الله فقط كيف ما كانت في القسم الثالث في ما يتعلق  
النزاع فيه بأصل من اصول الدين كالتقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد  
والابدان وقد انكر واجمع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي ان يظهر قسدا مذهبهم فيه دون  
ما عداه (مقدمة ثالثة) ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فطن ان مسائلهم  
نقية عن التناقض ببيان وجوه تهاقهم لذلك بالادخل في الاعتراض عليهم الادخول مطالب منكر  
لادخول مدع مثبت فابطل عليهم ما عداه مقدمه مقطوعا عليه بالامات مختلفة فالزمهم نارة مذهب المعتزلة  
واخرى مذهب الكرامية وظهور مذهب الواقعية ولا انتقض ذابا عن مذهب مخصوص بل اجعل جميع  
الفرق الباطل احدا عليهم فان سائر الفرق في مخالفتها في التفصيل وهو لا يتبرضون لاصول الدين  
فلننظر اظهر عليهم فعند الشدائد نذهب الاحقاد (مقدمة رابعة) من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج  
اذا اورد عليهم اشكال في معرض الحاجة قوتهم ان هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهي اعصى العلوم  
على الافهام الدكية ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقدم الرياضيات  
والمنطقيات فن يقلدهم في كفرهم ان خطر الاشكال على مذهبهم بحسن الظن بهم ونقول لاشك في ان  
علومهم مشتملة على حله وانما يسر على دركة لاني لم احكم المنطقيات ولم احصل الرياضيات (فنقول)  
اما الرياضيات التي هي نظرية الكم المنفصل وهو الحساب فلا تتعلق لها بالالهييات وقول القائل ان  
الالهييات يحتاج اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها الحساب والحساب يحتاج  
الى الطب واما الهندسيات التي هي نظرية الكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها  
الى المركز كروي الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة في الاولاد وبيان مقدار  
حركاتها فليس لهم جميع ذلك جدا او اعتقاد فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يدع ذلك في شيء  
من النظر الالهي وهو كقول القائل ان العلم بان هذا البيت حصل بضع صانع بناء عالم يريد قادري بفتح  
الى ان يعرف ان البيت مسدس او ممتن وان يعرف عدد جذوعه وعدد دليباته وهو هذا بيان لا يخفى فساد  
وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة عالم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة  
حادثة عالم يعرف عدد حباتها وهو حجر من الكلام مستعبد عند كل عاقل نعم قوتهم ان المنطقيات لا بد  
من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس محمدا وصاحبهم وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب  
النظر فغير واعبارته الى المنطق فهو بلا وقد نسميه كتاب الجسد وقد نسميه مدارك العقول فاذا جمع  
المتكاسس والمستضعف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكاسسون ولا يطالع عليه الا الفلاسفة  
ونحن ندفع هذا النذير واستنهض هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير  
هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكاسمين والاصوليين بل نورد بها عبارات المنطقيين ونصفيها في قوايلهم

باوازه ومقتبباته بل نبينها على المرام حسب ما عن لي من الرد والقبول والنقض والابرار وما اجل ذلك الا على العاطم  
الما سخ لا لراسخ او على انه لغرط اهتمامه بالباحثية والافادة لم يتفرغ للمراجعة والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين والمتأخرين  
لا تخلو عن امثال ذلك ومصادقه ما قل عزم قائل ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والى الله انصرع في ان يهديني  
سبيل الصواب ويهني مني بما يصح من النظم والاضطرار وهو حسي ونعم الوكيل اعلم ان الفلاسفة وضعوا الموجدات انواعا

وأجناسا وبحثوا عن أحوالها حيث ما وصل اليه عقولهم تفصل لهم علوم متشعبة وفنون متكررة ويبنون على الاجمال هو ان الحكمة تنقسم بالقسمة الاولى الى نظرية وعملية لانها ان تعلقت بمقادير تناسلت أثر فيه فهي الحكمة العملية والا فالنظرية والعملية اما ان تختص بالشخص وحده ولا تختص بالخاصة هي علم الاخلاق وغير الخاصة ان كان باعتبار مشاركة اهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل والافهوتدبير المدينة والنظرية ٦ اما ان تكون علما يتخرد عن المادة الجسمانية في الوجودين اولاً تكون والا

هو العلم الاعلى ويسمى ايضا بالعلم الكلي وبالعلمة الاولى ويعلم ما بعد الطبيعة والعلم الاخرى والذي لا يكون ان صح تجرد معلومه عنها في الدهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي ايضا والا فهو العلم الطبيعي ويسمى ايضا بالعلم الاسفل وهذه هي اصول الحكمة واما فروعه فاما العلم بكيفية الوجود وعلم احوال المعاد الروحاني وحما فسرعان للعلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم التمييز والمقابلة وعلم المساحة وعلم حركات الاقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناط وعلم المربا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقويم وعلم اتخاذ آلات الاحسان وعلم الحيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم احكام الجيوم وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم النيرنجات وعلم الكيمياء وهي فروع العلم الطبي وبس

وبقتى آثارهم لعنا القفا ونساطرهم في هذا الكتاب بلغتهم اعني بعبارةهم في المطلق ونوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الارضاع في ايساغوجي وقاطيفورياس التي هي من اخراء المنطق ومقدماته لم يتكفوا من الوفاة شي منه في علومهم الالهية ولكنا نرى ان بفرد مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالاته لدرك مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع اليه ولكن ربنا طر يستغنى عنه في الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم الفاظنا في احاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يتدنى اولاً ليحفظ الكتاب الذي معناه معيار العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولذلك الان) بعد المقدمات فهرست المسائل التي اظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسألة (المسألة الاولى) في ابطال مذهبهم في أزلية العالم (المسألة الثانية) في ابطال مذهبهم في ابدية العالم (الثالثة) في بيان تليسههم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه (الرابعة) في تجهيزهم عن اثبات الصانع (الخامسة) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الاول لا يقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بالاماهية (التاسعة) في تجهيزهم عن بيان الاول ليس بجسم (العاشر) في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تجهيزهم عن القول بان الاول لم يغيره (الثانية عشرة) في تجهيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الثالثة عشرة) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة (الخامسة عشرة) في ابطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء (السادسة عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تجهيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في ابطال انكارهم البدث وحشر الاجساد مع النلذذ والنالم في الجنة وانارها لذات والالام الجسمانية (هنا) ما اردنا ان نذكر تناسلهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية (واما الرياضيات) فلما عني لانكارها ولا لخالقة فيم اذا نهمنا ترجع الى الحساب والهندسة (واما المنطقيات) فهي نظرية في آله الفكر في المعقولات ولا يتنه في فيه خلاف به مبالاة وسند وفي كتاب معيار العلم جملة ما يحتاج اليه لهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسألة) في ابطال قولهم بقديم العالم وتفصيل المداهب اختلفت الفلاسفة في قديم العالم والذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومع اولواله ومساوقا معه عير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعول لامة ومساوقة النور للشمس وان تقدم الباري تعالى عليه كقدم العلة على المعول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (وحكي عن افلاطون) انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من اول كلامه واني ان يكون حدوث العالم معتقدا له (وذهب) حاليه نوس في آخر عمره في كتابه الذي سماه مائة قد حاليه نوس رايا الى التوقف في هذه المسئلة وانه لا يدري العالم قديم او محدث وربما دال

يتعلق غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الابالاقسمين منها اعني الطبيعي والاطمي على لان المخالفة لما ثبت من القواعد الشرعية والمعتقد الدينية مقصورة عليهم ما واما الحكمة الوسطى فالهندسيات والحسابيات منها لانها لا تتعلق بالشرع اصلا مع كون مبادئها متسقة منتظمة يحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيهما الغلط واما الالهية فاكث ما ذكر وانهم امن عظام امر السموات وعجيب خلقها اريد تعصمها من شهده بالامارات ودل عليه العيالات من غير اخلال بما ثبت



عن القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل قد تنفع بعض مسائلها في الشرعيات كمنع المذاق والمغارب واختلاف المطالع وأمر  
القلة وأوقات الصلوات وغير ذلك وبعضها يعمد إلى التفكير في خالق السموات والأرض المؤدى إلى مزيد اطلاع به على حكمه  
الصانع وباهر قدرته وإن وقع فيها شيء مما يخالف ظاهر الشرع فانهم ينو الثبات ذلك على مقدمات طبيعية والهيئة لا يتيسر لهم اثباتها  
فلا يثبت ما يمتنى عليها من مسائل الهية فلا حاجة لنا إلى التعرض لها بالاستقلال فتريد ٧ أن نحكي في هذه الرسالة من

قواعد مذهبهم الطبيعية  
والالهية ما أورده الأمام  
محمد الأسلام مع بعض آخر  
من ما يورده بادلتها المعول  
عليها عندهم على وجهها  
ثم نبطلها ارضاءا للمفسدة  
المبطلين واعظاما لاهل  
الحق واليقين وانقاذنا  
من الدين أجزوا وكان حقا  
علما انصر المؤمنين وهي  
مشتتة على اثنين وعشرين  
فصلا (الاول) في ابطال  
قولهم المبدأ الاول موجب  
بالدات لافاعل بالاجتهاد  
(الثاني) في ابطال قولهم  
بقدم العالم (الثالث) في  
ابطال قولهم في ابدية العالم  
(الرابع) في ابطال قولهم  
الواحد لا يصدر عنه الا  
الواحد (الخامس) في  
ابطال قولهم في كيفية  
صدور العالم المركب من  
المختلفات عن المبدأ  
الواحد (السادس) في  
تجزئهم عن الاستدلال  
على وجود الصانع للعالم  
(السابع) في بيان تجزئهم  
عن اقامة الدليل على  
وحدانية الله الواحد  
(الثامن) في ابطال ان  
الواحد لا يكون قابلا  
وفاعلا لشيء واحد (التاسع)

على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس له ضرورة بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسه على العقل  
ولكن هذا كما اشار في مذهبهم وانما مذهب جدهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم  
بغير واسطة أصلا (اراد أدلتهم) لذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وما ذكر في الاعتراض  
عليه لسودت في هذه المسئلة أوراقا والكن لاخير في التظويل فلهذف من أدلتهم ما يحري بحري التحكم  
أو التحيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ولهفة تصير على ارادته الموقوع في النفس بما يحوز ان  
يتنفس مشككا كالفعل النظار فان تشكيك الضعفاء بادي خيال ممكن ولهذا هذا الفن من الأدلة ثلاثة  
(الاول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لاننا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما  
لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا كما ناصرفا فاذ حدث بعد ذلك لم يحل اما ان  
يتجدد مرجح أو لم يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصريف كما كان قبل ذلك وان تجدد  
مرجح فن محدث ذلك المرجح ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل فاسؤال في حدوث المرجح قام وبالجملة  
وأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما ان لا يوجد عنه شيء قط واما ان يوجد على الدوام فاما ان يتميز حال  
الترك عن حال الشروع فهو محال (وتحقيقه) ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على  
تجزئه عن الأحداث ولا على استحالته الحدوث فان ذلك يؤدي الى ان يتقلب القديم من الجحش الى القدرة  
والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ولا  
يمكن ان يحال على فقد آله ثم على وجوده ما بل أقرب ما يتحيل ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم  
ان يقال حصل على وجوده لانه صار مريدا لوجوده بعد ان لم يكن مريدا فيكون قد حدثت الارادة  
وحدوثه في ذاته محال لانه ليس محل الحوادث وحدوثه لا في ذاته لا يجتمع له مريدا وانترك النظر في  
محل حدوثه المبدأ فاعلم الاشكال في أصل حدوثه وانه من أين حدث ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله  
أحدث الآن لأن جهة الله فان حادث وحادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له والا  
فأى فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم يحدث الآن ولم يحدث قبله عدم آله أو قدرة  
أو غرض أو طبيعة فلما ذات بدل ذلك بالوجود حدث وعاد الاشكال بعينه أو لعدم الارادة الاولى  
فتفقر الارادة الى ارادة كالارادة الاولى ويتسلسل الى غير نهاية فاذن قد تحققت بالقول المطلق ان  
صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو آله أو وقت أو غرض أو طبع محال  
وتقدير تغيير القديم محال لان الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره والكل محال ومهم ما كان  
العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا لمحالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل  
الالهيات أنزل من كلامهم في هذه المسئلة وقد مدنا أقوى أدلتهم والاعتراض من وجهين (أحدهما) ان يقال  
لم تذكر ون على من يقول ان العالم حدث ارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر  
العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يتبدل الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قد قبله لم يكن مرادا ولم  
يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة تحدث لذلك فالماضي لهذا الاعتقاد وما  
التحليل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب

في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (العاشر) في تجزئهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل (الحادي عشر)  
في تجزئهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته (الثاني عشر) في تجزئهم عن اثبات ان الاول ليس بجم (الثالث عشر)  
في تجزئهم عن القول بان الاول يعلم غيره بنوع كلي (الرابع عشر) في تجزئهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الخامس عشر) في  
ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (السادس عشر) في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة (السابع عشر) في ابطال

مآذ كره ومن الغرض المحسرك للشيء (الثامن عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات معللة على الجزئيات المتناهية في هذا العالم (التاسع عشر) في ابطال قولهم وجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاشياء العادة والمستفادات (العشرون) في تهديمهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته (الحادي والعشرون) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (الثاني والعشرون) في ابطال قولهم تنفي البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد ٨

في العلم - من الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات كذهب ارباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يرفع منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء منه مما لازما لذاته بحيث يستحيل انعكاسه عنه وترجيح الفعل اما هو بارادته وخالفه الفلاسفة في ذلك وقالوا انه موجب بالذات لا معنى ان فاعليته كفاعلية المحرورين من ذوى الطوائف الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه ما تم استعداده للوجود من غير انبعاث قصده وطلب مع علمه بمبطله وصدور عنه فهو الجواد الحق والقياس المطابق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادر مختارا فان السكك متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجمع القدرة والارادة أولا فذهب الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته

وموجب يستحيل ايضا وجوده موجب قد تم بشرائط ايجابه واركانه واسمه به حاصلة حتى لم يبق شيء منظر البتة ثم تأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحققه موجب تمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقول وجود العالم كان المراد به وجود الارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتحدد مريد ولم يتحدد ارادة ولا يتحدد الارادة نفسها لم تكن قبل فان كل ذلك تغيير فكيف تحدد المراد وما المانع من التحديد ذلك وحال التحديد لم يتبين عن الحال السابق في شيء من الاشياء وامر من الامر وحال من الاحوال ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها لم يكن وجود المراد وبقيت هي بعينها كما كانت هو حال المراد ما هذا الاغاية الاحالة وبس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الغرض وري الداني بل وفي الغرض والوضعي فان الرجل لو تعلق بطلاق زوجته ولم يحصل البتة في الحال لم يتصور ان يحصل بعده لانه جعل اللفظ على التحكيم بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير المعلوم الان بملق الطلاق لمجيء الفقد او بدخول الدار لا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الفقد وعند دخول الدار فان جعل له علة لاضافة الى شيء مستظرف لما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الفقد والدخول توقف حصوله على حضور ما ليس بجواهر فاحصل الموجب الا وقد تجدد امر وهو الدخول وحضور الفقد حتى لو اراد ان يتوخر الموجب عن اللفظ غير موقوف بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع وانه المختار في تفصيل الوضع فاذن لم يمكننا وضع هذا بشئ ما لم نقله فكيف يعقله في الايجابيات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات فيا يحصل بقصد لا يتأخر عن القصد ومع وجود القصد لا يلبس الا ما منع فان لحقت القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود واعايت صور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يقع الكتابة ما لم يجد قصده وهو انبعاث في الانسان متحدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصده نال الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا ما منع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصده في اليوم الى قيام في الفقد الباطن بقي العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كما ياتي وقوع العزم بل لا بد من تحدد انبعاث قصدي عند الاحقاد وقبوله قول بتغير القديم ثم يبق عيب الاشكال في ان ذلك الانبعاث او القصد والارادة او ما شئت منه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية فراجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر متظفر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرقى الوهم الى اوطايل آلاف سنين ولا ينقص شيء منها من اقلب الموجب موجودا بعينه من غير امر يتحدد وشروط تحقق وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة بالذات شيء أي شيء كان يعرفه لصوره العقل او نظره وعلى لغتك في المنطق اتعرفون الالقاء بين هذين الحدين بحد اوسط فان ادعيت حدا اوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيت معرفة ذلك ضرورة وكيف لم يشارككم في معرفته ومخالفكم والفرقة الممتدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصلها بل لا يحصلها عدد ولا شئ في انهم لا يكبرون العقول عماد مع المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا الاستعداد المجرد والتسلك بعزمه ساو اراد تساو هو فاسد لا تنصاهي الارادة القديمة القصد والحادثة واما الاستعداد

للقدرت والارادة لا امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة  
 وذهب المتكلمون الى انه يجب تأخر الفعل عن الموجب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والا يلزم طلب حصول الحاصل وبس شيء بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان تشتمل نظام جميع الموجودات من الارل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ان يليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لا يلزم

لذاته لا يتصور بخلافه ويتقضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز زعم افاضته أصلاً وهذا التمثيل يشعونه  
 عما به أرليه وبهضمهم بسميها ارادة ونحن نقول بحجة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه  
 تركه نقص لا يلبق بحجاب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار لكن لا معنى بحجة الفعل والترك على ما يقول به المليون بل  
 معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ٩ ذهبوا الى ان مشيئة الفعل لازمة

لذاته فيستحيل الانفكاك  
 بينهما فقدم الشرطية  
 الاولى واجب صدقه  
 ومقدم الشرطية الثانية  
 جمتنع صدقه وكننا  
 الشرطيتين صادقتان في  
 حقي الباري تعالى لان  
 صدق الشرطية لا يقتضي  
 صدق الطرفين ولا صدق  
 أحدهما وهذا هو المراد  
 من قول بعض الفضلاء  
 ان الحكماء لم يذهبوا الى  
 انه تعالى ليس بقادر  
 مختار بل ذهبوا الى ان  
 قدرته واختاره لا يوجدان  
 كثرة في ذاته وان فاعليته  
 ليست كفاعلية المختارين  
 من الحيوانات واقدوى  
 ما احتجوا به عليه هو ان  
 المبدأ الاول ان كان فاعلاً  
 بالقـدرة دون الایجاب  
 فتعلق قدرته بأحد  
 مقدوريه دون الآخران  
 افتقر الى مرجح يقرر  
 الكلام الى تأنيده في  
 ذلك المخرج بان نسبتها اليه  
 والى ضده على السواء  
 فيفتقر الى مرجح آخر وهم  
 جرافيلزم التسلسل في  
 المرحجات وان لم يفتقر لزم  
 استعمال الحكماء عن المؤثر  
 لان نسبة القدرة الى

المجرد فلا يكفي من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعم لم انه لا يتصوره موجب بتمام  
 شروطه من غير موجب ونحو ذلك مكابرة للضرورة العقل (قلنا) وما انفصل بينكم وبين خصوصكم  
 اذا قالوا لكم اننا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمه بجميع الكليات من غير ان  
 يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان يتعدد العلم مع تعدد  
 المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليها والى علومها في غاية الاحالة ولا يمكن يقولون  
 لا بفاس العلم القديم بالحادث وطائفة منهم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله لا يعلم الانفس فهو والعقل  
 وهو العقل وهو المعلوم والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العقل والعقل والمعرفة معلوم الاستحالة  
 بالضرورة اذ تفقد برصانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذ لا يعلم الانفسه تعالى عن  
 قولكم وعن قول جميع الزائدين علواً كبيراً لم يكن يعلم صنعه البتة بل لا يتجاوز الارات هذه المسئلة  
 فنقول بتمسككم ونحو على خصوصكم اذ قالوا قد علم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانهاية  
 لاعدادها ولا حصر لا أحدها مع ان الحاصل سادس اوربعاً ونصفه فان ذلك الشمس يدور في سنة وذلك رحل  
 في ثلاثين سنة فتكون ادوار رحل ثلث عشر ادوار الشمس وأدوار المشتري نصف سدس ادوار الشمس  
 فانه يدور في اثنتي عشرة سنة ثم انه كمالا نهاية لاعداد دورات زحل لانهاية لاعداد دورات الشمس مع  
 انه ثلث عشر بل لانهاية لادوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما  
 لانهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليل مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالة ضرورة  
 فيما دانت فصولون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع وتر جميعاً أو لا شفع  
 ولا وتر فان قلتم شفع وتر جميعاً أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع بصير ورا  
 الواحد فكيف أعوز ما لانهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر بصير بواحد شفعاً ف كيف أعوز ذلك الواحد  
 الذي به يصير شفعاً فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر (فان قيل) انما يوصف بالشفع والوتر المنتاهي  
 وما لا ينتاهي لا يوصف به (قلنا) جملة مركبة من آحادها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع  
 ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظريه اذ انتفصلون عن هذا (فان قيل) محل الغلط في قواكم انه  
 جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة أما الماضي فقد انقضى وأما المستقبل فلم يوجد  
 والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجودات هتاهنا (قلنا) العددية قسم الى الشفع والوتر ويستحيل  
 أن يخرج منه سواء كان المعدوم موجوداً باقياً أو فانياً فاد اقرضنا عددنا من الامراس لزمننا ان  
 نعمقد انه لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً سواء قدرناها موجوداً أو معدومة فان انعدمت بعد الوجود  
 لم تنعدم هذه القضية على اننا نقول لم لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغيرة  
 بالوصف ولانهاية طواهي نفوس الآدميين المعارفة لا ابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع  
 ولا بالوتر فيتم تمسككم ونحو على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيت بطلان تعلق الارادة القديمة  
 بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا وأوله مذهب ارسطاطاليس  
 (فان قيل) ما يصحج رأي افلاطن وهو ان النفس قديمة وهي واحدة وأما تقسيم في الأبدان فاذ فارقها  
 عادت الى أصلها واتحدت (قلنا) هذا أقبح وأشنع وأولى أن يعتد محالاً للضرورة العقل فاما نقول

٢ - تهافت غزالي  
 الضدين على السوية وقد تعلق باحدهما من غير مرجح وانه يسد باب اثبات  
 الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن من غير مرجح وجوابه بالانسان لم ان تعلق القدرة بأحد المقدورين دون الآخران  
 افتقر الى مرجح لزم التسلسل لخوازان يكون المرجح هو الارادة التي تتعالى بأحد المتساويين لذاتها من غير احتياج الى مرجح آخر  
 (فان قلت) نسبة الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها بأحدهما أن لم يحتج الى مرجح فقد

ترجح أحد المتساويين على الآخر وأنه يستدباب اثباته الصانع وإن احتاج لزم التسلسل وإن لم تكن نسبتها إليهم ما على السوية بل كان  
 تعلقها بأحدهما لذاته لم يتصور تعلقها بالآخر لاستحالة التوال ما بالذات وترجح الضدين معا فيلزم الإيجاب **وقلت** في تخار ان نسبة  
 الارادة الى الضدين على السوية قوله فتعلقها بأحدهما ان لم يتحقق الى مرجح فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر ممنوع بل اللازم  
 ترجح القادر أحد المتساويين على الآخر من ١٠ غير داع يدعوى ترجيحها واختياره وهو غير الترجيح بالمرجح أي بالامور

أصله عبارة ظاهرة وغير  
 ملتزم له ولا يلزم استداد  
 باب اثبات الصانع فإن  
 العلم بوجود الواحد مني  
 على بطلان الترجيح  
 ولا مرجح أي بلا مؤثر  
 لأعلى بطلان ترجيح القادر  
 المريد أحد مقدوره  
 المتساويين على الآخر  
 بإرادته من غير مردع الى  
 تلك الارادة إذ العمد فيه  
 أنه لا شئ في وجود  
 موجود وان كان واحدا فهو  
 المطلوب وان كان بمكان  
 فلا يبدله من موجود  
 ضرورة امتناع ترجح أحد  
 طرفي الممكن بالمرجح  
 فنقول الكلام الى  
 موجد ما ان يتسلسل  
 وهو محال أو ينتهي الى  
 الواجب وهو المطلوب  
**وقلت** في ما ذكرته  
 من ترجح الفاعل أحد  
 المتساويين على الآخر  
 انما هو بالنسبة الى الفعل  
 المقدور وأما بالنسبة الى  
 تعلق الارادة فالترجح لا  
 مرجح لازم قطعا لأنه امر  
 ممكن وقع من غير مرجح  
**وقلت** في ان أريد بوقوع  
 تعلق الارادة من غير  
 مرجح وقوعه من غير فاعل  
 فممنوع بل ذاته تعالى فاعل لتعلق ارادته وان أريد وقوعه  
 من غير داعية فمسلوك ليس يلزم منه الترجيح بالمرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح أي  
 بلا داعية ولا نسلم استحالة **وقلت** في اذا كان تعلق الارادة لأحد الضدين مع الذات المريد فتأثيره فيه اما بالارادة أو بالإيجاب  
 إذا الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنه ما ان كان الأول لزم التسلسل وان كان الثاني يلزم كونه موجبا لان الفعل اذا كان واجبا لتعلق

نفس زيد عين نفس عمرو وأعمد فان كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه  
 ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه لتساوى في العلوم التي هي صفات ذاتية للفرد داخلة  
 مع النفوسية في كل اضافة (وان قلتم) أنه غيره وانما انقسم بالتعلق بالايديان (قلنا) وانقسام الواحد  
 الذي ليس له عظم في الحجم وكية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل ألفا  
 بل آلاف ثم يعود ويصير واحدا بل هذا عقل فمما العظام وكية وكثرة وكما البحر ينقسم في الجداول  
 والانهار ثم يعود الى البحر فاما لا كية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله ان تبين انهم لم  
 يهجزوا خصوصهم عن معتقدتهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الابدعوى الضرورة فانهم لم  
 لا يفيضون عن بدعي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدتهم وهذا لا يخرج عنه (فان  
 قيل) هذا قلب عليكم في ان الله تعالى قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة وستين  
 ولانها لا قدرته فكما يصير ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية فان قلتم متناهية  
 صار وجود الباري متناهي الاول وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانات لانها  
 لا اعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن  
 دلائلهم انثاني (فان قيل) بهم تنكر ون على من يترك دعوى الضرورة بدل عليه من وجه آخر  
 وهو ان الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها فما الذي ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده وليس  
 محالا ان يكون التقدم والتأخر مراد ابل في البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون يحدث  
 البياض بالارادة القديمة والمحتمل قابل للسواد بقوله للبياض فلم تعلق الارادة القديمة بالبياض دون  
 السواد وما الذي ميز أحد المكين عن الآخر في تعلق الارادة به ونحن بالضرورة نعلم ان الشئ لا يميز  
 عن مثله الا بخصوص ولو حاز ذلك لجاز ان يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما انه ممكن العدم وبخصوص  
 جانب الوجود المائل لجانب العدم في الامكان بغير تخصيص (وان قلتم) ان الارادة خصصت بالسؤال  
 عن اختصاص الارادة وانما لم تختص (فان قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب  
 صانه وسببه لان القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصيص القديم بالاتفاق بأحد المكين فغايتها المستبعد ان  
 يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز ان يكون على هيئة أخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك  
 اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا (فان قلتم) ان هذا السؤال غير  
 لازم لانه وارد على كل ما ير بدعوى انه على كل ما يقدره بمقول لابل هذا السؤال لازم لانه عائد في كل  
 وقت ولازم لمن خالفنا على كل تقدير (قلنا) انما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذي وجد في  
 المكان الذي وجد بالارادة القديمة والارادة صفة من شأنها تميز الشئ عن مثله ولولا ان هذا شأنه الوقوع  
 الاكتفاء بالقدرة ولو كان متساوي نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بدم من مخصوص بخصوص الشئ  
 عن مثله فليل للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشئ عن مثله فقول القائل لم اختصت  
 الارادة بأحد المائتين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالعلوم على ما هو به فيقال ان العلم عبارة  
 عن صفة هذا شأنها وكذلك الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها فانما تميز الشئ عن مثله (فان قيل)  
 اثبات صفة شأنها تميز الشئ عن مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثله لا معناه انه لا يميز له

وكونه  
 من غير داعية فمسلوك ليس يلزم منه الترجيح بالمرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح أي  
 بلا داعية ولا نسلم استحالة **وقلت** في اذا كان تعلق الارادة لأحد الضدين مع الذات المريد فتأثيره فيه اما بالارادة أو بالإيجاب  
 إذا الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنه ما ان كان الأول لزم التسلسل وان كان الثاني يلزم كونه موجبا لان الفعل اذا كان واجبا لتعلق



الارادة الخاصة له من الفاعل بالاجباب لا يتصور التمكن من التترك فلا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل والتترك وهو المعنى بالاجباب  
 (قلت) نختار ان تأثيره فيه بالارادة ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو احتاج لتعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان الفاعل  
 بالاختيار اذا اوجده شيئا ارادته فالمفعول قصد ما هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة تترجحه واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان  
 أثر ذلك الفاعل لا يمكن لادائه بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة أخرى بل تلك الارادة ١١ ارادة للارادة قصد او ارادة لنفسها

بتعيينه المراد فكما ان  
 الموجب اذا اوجده شيئا  
 بالاجباب لا يحتاج في  
 الاتصاف بالاجباب الى  
 اجباب آخر كذلك المختار  
 اذا اوجده شيئا بالارادة  
 لا يحتاج في الاتصاف بها الى  
 ارادة أخرى (فان قلت)  
 نحن نعلم بالضرورة ان  
 تعلق الارادة لا يدخل في  
 علته بنفسه والازم توقف  
 الشيء على نفسه فاذا لم يكن  
 للفاعل امر داع الى  
 تحصيل ذلك التعلق كان  
 نسبة اليه والى عدمه  
 سواء وكان تحصيله وعدم  
 تحصيله وصدره عنه  
 وعدم صدره سواء فلا  
 يجوز ان يكون ذلك  
 التعلق فعلا لذلك المريد  
 اذا ضرورة العقلية حادثة  
 بآه اذا كان صدور الشيء  
 ولا صدره عن الفاعل  
 متساويين يتمتع صدره  
 عنه لا يخرج من خارج  
 (قلت) لا نسلم صدق ما  
 ذكرتم من القضية على  
 كتمان ذلك فيما اذا كان  
 الفاعل موجبا واما اذا  
 كان مختارا فلا يبعد ان  
 يدعى العلم الضروري  
 تصديق نقيضها فان

وكونه مجردا عنه انه ليس مثاله ولا ينبغي ان يظن ان السوادين في محلين متماثلان من كل وجه  
 لان هذا في محل وذلك في آخر وهذا اوجب التمييز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان  
 معا لئلا يظن هذا في ذلك في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا السوادان متماثلان عينيه  
 في السوادية هذا اليه على الخصوص لا على الاطلاق والافلاو اتحاد المحل والزمان ولم يبق تغاير  
 بعقل سوادان ولا عقلت اصلا اثنيتم تحقيق ان لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور معنا  
 غير الارادة الشيء عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قد حان من الماء متساويان من كل وجه  
 بالاضافة الى غرضه لم يمكن ان يأخذ احدهما بل انما يأخذ ما يراه احسن واخف واقرى الى جانب عينه  
 ان كانت عادته تحرر اليه من اوسبب من هذه الاسباب ما حفي واما جلي والافلا يتصور غير الشيء عن  
 مثله بحال والاعتراض من وجهين (الاول) ان قواكم ان هذا لا يتصور عرفته وهو ضرورة او نظرا  
 ولا يمكن دعوى واحد منه ما وتسميكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله يعارق  
 علمنا في امور كثيرة فلم تبعدها المقارفة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم ولا  
 داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لانه قله في حقنا (قيل) هذا عمل وهمك واما ادلة العقل  
 فقد ساق العقل الى التصديق بذلك فم تذكرون على من يقول دلائل العقل ساق الى اثبات صفة  
 لله تعالى من شأنها تغيير الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليس سم باسم آخر فلا مشاحة في  
 الاسماء واما اطلاقها فنحن باذن الشرع والافلا ارادة موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض  
 في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انا في حقنا لا نسلم ان ذلك غير مقصود فاننا فرض  
 عمرتين متساويتين بين يدي المنشوق الهم ما العاجز عن تناوذهما جميعا فانه يأخذ احدهما لا محالة بصفة  
 شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من الخصصات من الحسن او القرب او تيسير الاختيـ  
 ر ما نقتدر على فرض انتفاؤه وبقي امكان الاختيـر فأنتم بين أمرين اما ان قلتم انه لا يتصور التساوي  
 بالاضافة الى اعراضه قط فهو حاقه وفرضه ممكن واما ان قلتم التساوي اذا فرض بقي الرجل المنشوق  
 ابداه خيرا ينظر اليه ما فلا يأخذ احدهما بمجرد الارادة والاختيار المنعك عن الغرض وهو ايضا محال يعلم  
 بطلانه ضرورة فادن لا بد لكل ناظر شاهدا او غائبا في تحقيق العقل الاختياري من اثبات صفة شأنها  
 تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو اننا نقول انتم في مذهبكم ما استغنيتم عن  
 تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل نقائصها فلم  
 اختص ببعض الوجوه وامسح بالشيء عن مثله في الفعل اوفى الزوم بالطبع او بالضرورة  
 يختلف (فان قلتم) ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الاعلى الوجه الذي وجد وان العالم لو كان أصغر او  
 اكبر ما هو الآن عليه لكان انتم هذا النظام وكذا القول في عدد الاولاد وعدد الكواكب وزعمتم  
 ان الكبير يحالف الصغير والكثير يفارق القليل فيه ما يراد منه فليست متماثلة بل هي مختلفة الا ان  
 القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها وانما تدرك الحكمة في بعضها  
 كالحكمة في ميل فلان البروج عن معدل النهار والحكمة في الاوج والعلم الخارج المركز والاكثر  
 لا يدرك السرفيه ولكنه يعرف اختلافها ولا يبعد ان يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الامر به واما

الشخص الجائع الذي يشده الجوع اذا وضع بين يديه رعيه فانه يبتدئ باكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لارادة تقتضي ارادة  
 ذلك الجانب وترجحه على سائر الجوانب (فان قلتم) لا نسلم انه يبتدئ باكل جانب معين منه لا لارادة تقتضي ارادة ذلك الجانب ولم لا  
 يجوز ان تكون ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه او احسن لونا او اكثر نفعا (قلت) يفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه راعيها  
 في كل ما ذكره من حيث انما ان لا يبتدئ باكل شيء من جوانبه الى ان يموت جوعا وذلك بين الاستحالة واما ان يبتدئ فيتم المقصود (واعترض)

علمه بعض الأفاضل أنا لا نفهمه كان وجوده غيظاً بتساوي جميع جوانبه في الأمور التي ذكرت من القرب والبعد وحسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف كان فإن فرضه بحيث يكون البعد بين الخائض وبين كل جزء من أجزائه بعداً واحداً محال أما إذا كان المقابل للجانب أحد جوانبه فظاهر وأما إذا كان المقابل لأحد وجهيه فلا ثلث البعد بينهما وبين كل جزء من جوانبه هو وتر زاوية قائمة وبينه وبين مركز الزغيف وتر زاوية حادة وتر القائمة أعظم من وتر الحادة وإن فرض غيظاً متساوي الجوانب

١٢

والأجزاء في الأمور المذكورة وإن كان محالاً قلنا لا يتبدل الجوانب حيث تبدل كل شيء من جوانبه وأجزائه إلى أن عوت حواء المحال حاز أن يستلزم محالاً آخر هذا ما ذكره وهو وهذا كما ترى لا يصح بالان جوانبهم قد تم منع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريته وإلا حاجة إننا أثبتنا عدم المرجح فيما ذكر من الصورة (نعم) أن ثبت ذلك يكون نقضاً لتلك الكلية التي ادعى ضروريته ونحو برهم المرجح في المثال الجسري بل إثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم أن يشتموا تلك المقدمة وضروريته وأنى لهم ذلك ثم إن ما ذكره من المقدمة الكلية منقوض بصورتهما أنه لا شك أن جميع النقاط المفروضة في الأفلاك متساوية في الماهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة فيه متساوية في الماهية وكذلك القول في جميع الخطوط المفروضة فيه فتعين نقطتين معينتين لأن تكونا قطبين وتعين

الأوقات فتشابه نظام بالنسبة إلى الامكان وإلى النظام ولا عكس أن يدعى أنه لو خالق بعد ما خلق أو قبله بخطه ما تصور النظام فإن غمائل الأحوال يعلم بالضرورة وقتة قول نحن وإن كما بقدر على معارضةكم مثله في الأحوال إذا قال قائلون خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه لكما لا تقتصر على هذه المقابلة بل تفرض على أصلكم تخصصاً في موضعين لا يمكن أن يقدرا فيهما اختلاف أحدهما اختلاف جهة الحركة والآخر تعيين موضع القطب في الحركة من المنطقة (أما القطب) فيبانه أن السماء ككرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان وكرة السماء متشابهة للأجزاء فبها بسيطة لاسمها الفلك الأعلى الذي هو التاسع فانه غير مكوكب أصلاً وهو متحرك على قطبين متساويين وحذو في وقتة قول ما من نقطة بين متقابلتين من النقط التي لانهاية لها عند هم الأول يتصور أن تكون هي القطب فلم تعين نقطتنا الشمال والجنوب للقطبية والشمات ولم يكن خط المنطقة ما رايا للنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطة بين متقابلتين على المنطقة فإن كان في مقدار كبر السماء وشكله حكمة في الذي يمر محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطبا دون سائر الأجزاء والنقطتين جميعاً النقطة متماثلة في جميع أجزاء الكرة متساوية وهذا لا يخرج عنه (فإن قيل) لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره الخاصية تناسب كونه محلاً للقطب حتى يثبت وكأنه لا يفارق مكانه وحيداً ووضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الاسامي وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الأرض ومن الأدلة والقطب ثابت بالموضع فدل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابتاً بالموضع من غيره (قلنا) في هذا يصحح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة وأنها ليست متشابهة للأجزاء وهو على خلاف أصلكم إذا أصل ما استدللتم به على لوم كون السماء كروي الشكل وأنه بسيط الطبيعة متشابهة لتفاوت في أبسط الأشكال الكروية فإن التزييع والتسديد وغيرهما يقتضي خروجاً وإدخالاً لا يكون إلا بمرزائد على الطبع البسيط ولكنه وإن حائف مذهبكم فليس بدفع الأمر به فإن السؤال في تلك الخاصية قائم إذا سائر الأجزاء هل كان قابلاً لتلك الخاصية أم لا فإن قالوا نعم فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات بعضها وإن قالوا لم يكن ذلك إلا في ذلك الموضع وسائر الأجزاء لا تقبلها فهو قول سائر الأجزاء من حيث أنها جسم قابل لصور متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يتحققها ذلك الموضع لجرد كونه جسماً ولا بمجرد كونه سماً فإن هذا المعنى يشاركه فيها سائر أجزاء السماء فلا بد أن يكون تخصيصه به بتحكم أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله والأفلاك يستقيم لهم قوتهم أن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لتخصومهم قوتهم أن أجزاء السماء في قبول المعنى الذي لأجله صار ثبوت الوضع أولى به من تبدل الوضع متساوية وهذا لا يخرج عنه (الأمر الثاني) في تعيين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات وتساوي الجهات ك تساوي الأوقات من غير فرق (فإن قيل) لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب بالثلث والتسديد والمقارنة وغيرها وكان الكل على وضع لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدأ الحوادث في العالم (قلنا) استناداً لزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذي تحته بالعكس وكل ما عكس تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق وما تحته في

دائرة معينة لأن تكون منطقة وتعين خط معين لأن يكون محوراً دون سائر المقطع والدوائر والخطوط ترجيحاً من الفاعل المحرك لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير أمر مرجح (ومنها) أنه لا شك أن نسبة أفلاك إلى الحركة إلى جميع الجهات على السوية وكذا إلى الحركات المختلفة المقادير في السرعة مع أن كل واحد من الأفلاك اختص بحركة بسرعة معينة إلى جهة معينة دون سائر الحركات ودون سائر الجهات وما ذالك إلا ترجيحاً من الفاعل المحرك لأحد الأمور المتساوية في الأجزاء

مقالته

على الآخر من غير مخصص (ومنها) أنه لا شك أن كل واحد من الأفلاك الشاملة للأرض وكل واحدة من التداوير وهي الأفلاك الغير الشاملة للأرض المركوزة في الأفلاك الشاملة بسيطة متشابهة الأجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من التدوير أن كان مركزاً فيه كالبحيرة والقمر وموضع معين من العالم أن كان مركزاً في الفلك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير اختص بموضع معين من الفلك دون ١٣ سائر المواضع وكذلك اختص جانب معين من الفلك بكونه أوجاً والجانب الآخر بكونه حضياً من دون سائر الجوانب مع تساوي الجوانب بأسرها في الماهية المكون للفلك بسطاً وكل ذلك ترجيح من الفاعل لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح (وأجابوا عن المقوض المذكورة) بأننا لانستلزم أن في شئ من الصور المذكورة ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح

فان تعين النقطتين لأن تكونا قطبين وتعين دائرة لأن تكون منطقة وتعين خط لأن يكون محوراً ودون سائر النقط والخطوط من توابع تعين الحركة فان الحركة المعينة للفلك يمنع وقوعها إلا أن يكون القطبان هما تين النقطتين والمنطقة بتلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعين الحركة لأحد أمور ثلاثة أمالاً من مادة كل فلك من الأفلاك لا تقبل إلا تلك الحركة المختصة بالسرعة والبطء

مقابله فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متعاقلة متساوية في قلم تجزئت جهة عن جهة تماماً (فان قالوا) الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان (قلنا) هذا أقول اقبال التقدم والتأخر في حدود العالم يتضادان فكيف يدعى تساويهما وكما عرفت يعلم تشابه الاوقات بالنسبة إلى إمكان الوجود وإلى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضاع والامكان والجهات بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان لغصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات أيضاً (الاعتراض الثاني) على أصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم حوادث ولها اسباب (فان قلتم) الحوادث استندت إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقداً عاقل ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتهم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب الوجود وهو مستند إلى كنهات وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسله فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد أن على أصلهم من تجوز صدور حادث من قديم (فان قيل) نحن لا نبيد صدور حادث من قديم أي حادث كان بل نبيد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم لا بما في حالة الحادث مقابلة في ترجيح جهة الوجود لأن حيث حضه وورقه ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا لم يكن هو الحادث الأول جاز أن يصدر منه عند حدوث شئ آخر بسبب استعداد المحل القابل أو حضور الوقت المرافق أو ما يجري هذا النجوى (قلنا) فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتحد قائم فاما ان تسلسل إلى غير نهاية أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه (فان قيل) المواد القابلة للصور والأعراض والكميات ليس شئ منها حادثاً أو الكيفيات الحادثه هي حركة الأفلاك أعني الحركة الدورية وما يتحد من الأوصاف الإضافية لها من التثليث والتسديد والتربيع وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض وأبعضها نسبة إلى الأرض كما يحصل من الطلوع والشرق والزال عن منتهى الارتفاع وأبعضها عن الأرض بكون الكواكب في الأوج والقرب بكونها في الحضيض والميل عن بعض الأنظار بكونها في الشمال والجنوب وهذه الإضافات لازمة للحركة الدورية بالضرورة فوجبها الحركة الدورية وأما الحوادث فيمأخوذة بمقدور ذلك القمر وهو المعاصر بما عرض فيها من كون وفساد وامتزاج واقتراق واستحالة من صفة إلى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طويل وبالآخرة تنتهي مبادئ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث كلها ومحرك السماء حركتها الدورية بنفوس السموات فانها حادثة نازلة منازل نفوسها بالنسبة إلى أبدانها ونفوسها قديمة ولا حركتها الدورية التي هي موجبها أيضاً قديمة ولما تشابهت أحوال النفوس لكونها قديمة تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أبدأ فاذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية تتشبه بالقديم من وجه فانه دائماً أبدأ وتشبه الحادث من وجه فان كل حرة فرض منها كان حادثاً فاذن لم يكن فهو من حيث أنه حادث بأخراؤه وإضافاته مبدأ للحوادث ومن حيث أنه أبدى متشابهة الاحوال صادرة عن نفس أزلية فان

المعينين إلى الجهة المعينة أولانها وان كانت قابلة لتأثر أنواع الحركات وإلى سائر الجهات يمكن العناية بالسافات لا يتحصل الأمن تلك الحركة المحصورة أولان تشبه كل فلك بالجوهر المرافق الذي هو مشوق لا يحصل إلا بتلك الحركة وأما اختصاص الكواكب والاضاع والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فاما ما يرد من قضاة قلنا ان الفلك الذي مركزه مركز العالم يحصل أولان حصل فيه الفلك الخارج المراكز بحيث يحس سطحه الأعلى السطح الأعلى من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما انتهى

هي الاوج والسطح الادنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي المحقق ثم حقل التدوير في الخارج المركز واحدث فيه نقطة  
الكواكب والتدوير اوفى الخارج المركز واحدث فيها نقطة الكمال انقول بذلك بل نقول القللك المواقى المركز والطللك الخارج المركز  
والسدوير والكواكب حصلت معا ولزم من ذلك حدوث هذه الامور في تلك المواضع وما حدثت الامور المذكورة على الوجه  
المختص امتنع الانتقال عليهم الامتناع ١٤ الخرق على الافلاك هذا ما قالوا واستعرف أنت فيما بعد بطلان ما ذكره

كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية بالابدية ثابتة (قلنا)  
هذا التطويل لا يعينكم فان الحركة الدورية التي هي المستحدثات أم قديم فان كانت قديمة  
فكيف صارت مستندة الى الاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ويتسلسل  
وقولكم انه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد أي هو ثابت التحدد  
محدد الثبوت فانه قول اهورمبدأ الحوادث من حيث انه ثابت أو من حيث انه متجدد الثبوت فان كان  
من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شيء في بعض الاحوال دون البعض وان  
كان من حيث انه متجدد فبما سبب تجدده في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وهذا غاية تقرير  
الالزام ولهم في الخروج من هذا الالزام نوع احتمال منورده في بعض المسائل بعد هذه التي يطول  
كلام هذه المسئلة يا شهاب نحون الكلام وفقونه على اناسيين ان الحركة الدورية لا يصلح ان  
تكون مبدأ الحوادث فان جميع الحوادث محترقة لله تعالى ابتداء من غير واسطة ونظلم ما قالوه  
من كون السماء حيويا ما يخرجها بالاختيار حركة نفسية كحركة كائنات (دليل ثان) لهم في المسئلة انه زعموا ان  
الفاضل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه اس بخلاف ما ان يدعي انه متقدم بالذات  
لا بالزمان كمتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكما قدم  
العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الطل النائم له وحركة اليد مع حركة الحاتم وحركة  
اليدين في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبهذه العلة وبهذه المعلول اذ يقال تحرك الطل  
بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الطل وتحرك اليد  
بحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد تقدم الباري على العالم هذا المزمع ان يكونا حادثين ارقدين  
واستحال ان يكون أحدهما قديما والآخر حادثا وان اريد ان الباري متقدم على الزمان والعالم  
لا بالذات بل بالزمان فاذن قيل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معد وما كان العدم سابقا  
على الوجود وكان الله تعالى سابقا قديما مدد مدد لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول  
فاذن قبل الزمان زمان لانها له وهو متناقض ولا جله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب تقدم  
الزمان وهي عبارة عن قدر الحركة ووجب تقدم الحركة ووجب تقدم الحركة الذي يدوم الزمان  
بدوام حركته (الاعتراض) هو ان يقال الزمان حادث ومحلق وليس قبله زمان أصلا ونعني بقولنا ان  
الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود  
ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان معه عالم وجود الذاتين فقط ونعني بالتقدم  
انفرادها بالوجود فقط والعالم ك شخص واحد ولو قلنا كان الله تعالى على عيني مثلا ثم كان وعيسى معه  
لم يتضمن الاعمط الوجودات وعدم ذات ثم وجود اثنين وليس من خبر ورة ذلك تقدير شيء ثالث وان  
كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغايط الاوهام (فان قيل) لقولنا كان الله ولا عالم  
مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل ان الوجود ناعدم العالم في المستعمل كان وجود ذات  
وعدم ذات حاصل ولم يصبح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضى  
كان الله ولا عالم فيبين قولنا كان ويكون فخرق اذ ليس ينوب أحدهما عن الآخر فله بحث عما يعود

في سبب تبين الحركة من  
الامور الثلاثة وبذلك  
يطل جوابهم عن  
النقضين الاولين. وأما  
جوابهم عن النقض  
الثالث فريك جداولان  
حصول الامور المذكورة  
معا لا يدفع الترتيب بلا  
مرجح لان حصول  
العلل الموافق المركز على  
وجه يكون ميل العالم  
الخارج المركز الى جانب  
منه كحصوله على وجه  
يكون ميله الى جانب آخر  
منه وكذلك حصول  
الخارج المركز على وجه  
يكون التدوير في ذلك  
الجانب كحصوله على وجه  
يكون التدوير في جانب  
آخر منه وكذلك حصول  
التدوير على وجه تكون  
الكواكب في ذلك الجانب  
منه كحصوله على وجه  
يكون في جانب آخر منه  
فكان حصول كل من  
الامور المذكورة على ذلك  
الوجه ترجيحان اذا اعل  
لاحد الامور المتساوية على  
الآخر ثم ان اشكل عليك  
ما ذكرناه واختلف في قلبك  
شي من وساوس الوهم  
وايست الان تدعي

اليه

ضرورية تلك القضية قللك الخلف عن احتجاجهم بان التزام التسلسل والتعلقات والقول بان تعلق  
الارادة الى أحد الصدين محتاج الى مرجح آخر وتعلق آخر لا ارادة متعلق بذلك التعلق ولم حر الى غير الغاية ويمنع بطلان مثل هذا  
التسلسل لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة انما هي ارباشية الانريد اذ اتنا  
فظهر ان تعلق الارادة لا يكون متعلق آخر (قلت) عدم احتياجنا في ارادتنا الى ارادة أخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله



سهالة وأما ارادة الله تعالى فلا بد وان تكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا لعدم كونهم آمن فعلمنا عدم ارادته تعالى لارادته وقد يحتاج على إيجابه تعالى بأن الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من أمر باعث على الفعل ليمتدح الفعل على التبرك عنده وذلك الباعث لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله والالام يكن باعثا على الفعل ضرورة أن ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يكن باعثا على الفعل في عدم يلزم استحکاله بالغير وأنه محال ١٥ (والجواب) أنا لانسلم ان الفاعل بالقصد

والارادة لا بد له من أمر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلانسلم أنه يلزم أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى من لا حصوله ولم لا تكفي الأولوية بالنسبة إلى الغير في كونه باعثا على الفعل والاشاعة ضرورة توافقون الحكماء في أن الباعث على الفعل لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة ويتصرون في الجواب على منع المقدمة الأولى والمعتزلة في موافقة ونهم في أن الفاعل بالاختيار لا بد له من أمر باعث على الفعل لكنهم ينعون لزوم كونه أولى بالنسبة إلى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا المنع

هو الفصل الثاني في إبطال قولهم بعدم العلم اتفقت أرباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم على أن العالم محدث وحالته في ذلك جهور العالسة وتوقف جالينوس فيه على ما حكى

البسب الفرق ولا شك في أنهم لا يمتدحون في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فاما اذا قلنا بعدم العلم في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ (فان كان انما يقال) على ما مضى قبل على ان تحت لفظ كان مفهوم ثابت وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانما تمضي بعضى الزمان في الضمير ولا يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهت إلى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الدنيا بدليل انما لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا له بذلك وجودا ثانيا لكانا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء اردنا به عدم الاول أو عدم الثاني الذي هو به عدم الوجود وآية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضيا فغير عنه بالماضي وهو هذا كله ليجتز الوهم عن فهم وجود مبتدئ الامم تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه بظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان وهو كجزء الوهم عن أن يقدرتنا هي الجسم في جانب الرأس مثلا لا الاعلى سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا مائلا واما خلاه واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعده منه كل الوهم عن الاذعان لقوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نقر عن قوله وكما حاز أن يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلاه هو بعد لانها له مخطئة او بين خطؤه بان يقال له الخلاه ليس مفهوم ما في نفسه أما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فاذا كان الجسم متناهيما كان البعد الذي هو تابع له متناهيما فانقطع الملاء والخلاء غير مفهوم في نفسه فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقوله فكذلك يقال كما ان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فبانه امتداد الحركة كما أن ذلك امتدادا قطار الجسم وكانت قيام الدليل على تنهاى اقطار الجسم يمنع من اثبات بعد و راءه فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفيه يمنع من تقديره بعد زمانى و راءه فان كان الوهم متشبها بحياهه وتقدره ولا يعر عو عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى فوق وتحت فان حاز اثبات فوق لافوق فوفا جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محققى الاخمال وهم كما في الفوق وهذا لازم فليتنامل فانهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء (فان قيل) هذه الموازنة معوجهة لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كرى وليس للكرة فوق ولا تحت بل به سمت جهة ففوق من حيث انه بلى رأسك والآخر تحت من حيث انه بلى رجليك فهو اسم يتحد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة إلى غيرك اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا بجانبى أحص قدمه أحص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء غيراهاى بعينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود إلى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود العالم لا يتصور ان يتقلب آخرا هو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطالحنا على ان نسمى الجهة التي تلى الدقيق فوقا والى حيث ينتهى والجانب الآخر تحتنا ليمظهر هذا الاختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أساسى مختلفة قيامها بمعية هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما عدم المتقدم على العالم وانهاية الاولى لوجوده فدائى له لا يتصور أن يتبدل فيصير

عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه بعض تلاميذه اكتب عني ما علمت ان العالم قديم أو حادث قال الامام الرازى وهذا دليل على أن جالينوس كان منصف اطالبا للحنى فان الكلام في هذه المسئلة قد يقع من العمر والضعف الى حيث يصح حل أكثر العقول فيه وعلم أن للعالسة في أمر العالم وتعيين ماهو القديم منه آراء متشتتة وأقوالا منتشرة لا فائدة في الاطنا بذكرها فان قلت صغر على بيان مذهب مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق عندهم والمعلم الاول وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله وخفف عنا مؤثره ابطال آراء

أولاهم (فنقول) ذهب هو ومن تابعة من المنتهين إلى الاسلام وغيرهم إلى ان العالم اما مجردات او ماديات والمجردات منها ما هي  
 قديمة كالعقول والنفوس الملكية ومنها ما هي حادثه كالنفوس البشرية واما الماديات فالأكليات قديمة بآدابها وصورها الجسمية  
 والنوعية وبنقض اعراضها من الشكل والصفة ودون الحركة والوضع واما العناصر فاعلمنا قديمه بآدابها وصورها الجسمية بالنوع  
 وصورها النوعية بالنس على ١٦ معنى ان مادة العناصر لا تخلو عن صورة النوعية لعنصرها لكن خصوصية النارية او

الحرارية او المائية او  
 الارضية لا يلزم ان تكون  
 قديمة فهي هذه الصور  
 متشاركة في جنسها دون  
 ماهيتها النوعية فيكون  
 جنسها مستمرا لوجود  
 تماثلها في انواعه ولهم  
 لانبات قدم العالم وجوده  
 (الاول) وهو وعدهم الوثني  
 النظمي وعدهم الوثني  
 ان جميع ما لا بد منه في  
 الاتحاد الباري للعالم ان كان  
 حاصلا في الازل كان  
 الاتحاد حاصلا فيه فكان  
 وجود العالم الذي لا يتخلف  
 عن الاتحاد كذلك اذ لم  
 يحصل لكان حصوله  
 بعده اما ان يتوقف على  
 شرط حادث فلا يكون  
 جميع ما لا بد حاصلا في  
 الازل وهو خلاف  
 المبروض اولا لا يتوقف  
 فيلزم الزمان بالمرج  
 لان المؤثر المسبب لجميع  
 الامور والمعتبر في الاتحاد  
 مشترك بين الوقت الذي  
 حصل فيه الاتحاد وبين  
 ما قبله فوقوعه في ذلك  
 الوقت دون ما قبله زمان  
 لاحد المتساويين على  
 الآخر وان لم يكن جميع  
 ما لا بد منه في الاتحاد

حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعان لم يمتدح هذا الحادث الى تاثيره مؤثر لزم استثناء الحادث عن  
 المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتاج اما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث اولا يكون  
 فيه حادث بالضرورة ونقل الكلام اليه ويلزم التسلسل واجيب عنه بوجوده اجداه وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد  
 الاكثره وانما لا نسلم ان جميع ما لا بد منه في اتحاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الاتحاد حاصلا فيه (قولهم) ان كان جميع

أحوا لا اقدم المقدر عند انشاء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان يصير ماضيا فانه وجود العالم  
 الذي احدهما اول والثاني آخر فان ذاتان لا يتصور التبدل فيهما يتبدل الاضيات اربعة بخلاف  
 الفوق والتحت فاما أمكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم ان تقولوا ليس لوجود العالم قبل  
 ولا بعد واذ اثبت القبل والبعده فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعده (قلنا) لا فرق بانه  
 لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل  
 خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء فيقولون ليس وراء العالم لا خلا ولا ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الاعلى  
 وله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج له وكذلك اذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل • نسأل ان عني به انه هل  
 لوجود العالم بداية أي طرف منه ابتداء فله قبل على هذا كالعالم خارج على تأويل انه الطرف المكشوف  
 والمقطوع السطحي وان عنيتم بقبل شيء آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح  
 قبل لا خارج للعالم (وان قاتم) لا يعقل امتداد وجود لا قبل له (فيقال) ولا يعقل متناهي وجوده من الجسم  
 لا خارج له (مان قلت) خارجة سطحه الذي هو منقطع لا غير (قلنا) قبله بداية وجوده الذي هو طوره  
 لا غير (بقي) انما نقول لله وجوده ولا عالم معه وهذا الاقدار ايضا لا يحب انبات شيء آخر والذي يدل على ان  
 هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الجسم وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهو ليقدر حدوثه  
 ونحن وان اعتقدنا حدوثه زمانا اذ نحن وهذه القدر قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الجسم  
 على تقدير حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد كن وضعه في الوهم تقديرا وقرضا وهذا لا يمكن  
 وضعه في الوهم كما في المكان فان من يعتد متناهي الجسم ولا من يعتد سده كل واحد يحجز عن تقدير جسم  
 ليس وراءه لا خلا ولا ملاء بل يذعن وهو لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل اذ لم يمنع وجود جسم  
 متناه يحكم الدليل لا يمتد الى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجود اعمدة تحت الس قبله شيء وان قصر  
 الوهم عنه فلا يمتد اليه لان الوهم لما ينافي جسمه امتناهي الا ويحتميه جسم آخر وهو ما يحتميه خلاه  
 يمكن من ذلك في الغالب وكذلك ينافي الوهم حادثا لا بعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل  
 هو شيء موجود وقدا مضى فهذا هو سبب الغلط والمغالطة حاصلة بهذه المعارضة والله الموفق (صديقه  
 نائية لهم في الزمان قدم الزمان) قالوا الاشك في ان الله تعالى عندكم قادر على ان يخلق العالم قبل ان يخلقه  
 بقدر سنة ومائة سنة واثم سنة وما لا نهاية له وان هذه التقديرات متعاقبة في المقدار والكمية فلا بد من  
 انبات شيء قبل وجود العالم من مقدمه بقدر بعضه امد وأطول من البعض (فان قاتم) لا يمكن اطلاق لفظ  
 السنين الا بعد حدوث العلق ودوره وانترك لفظ السنين (وان ورد صيغة) أخرى فيقول اذ اقدر بان العالم  
 من اول وجوده قد دار فلكه الى الآن بألف دورة من لادول كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبله عالما  
 ثانيا مثله يمتد ينتهي الى زمانه اذ باناف ومائة دورة (فان قلتم لا) • كانه انقلاب القديم من الحز  
 الى القدرة او العالم من الاستحالة الى الامكان (وان قلتم نعم) ولا بد منه فهل يقدر على ان يخلق عالما  
 ثالثا بحيث ينتهي الى زماننا بألف ومائتي دورة فلا بد من نعم (فنقول) هذا العالم الذي سمينا  
 بحسب ترتيبنا في التقدير ثانيا وان كان هو الاسبق هل أمكن خلقه مع العالم الذي سمينا ثانيا وكان  
 ينتهي اليه بألف ومائتي دورة والآخر بألف ومائة دورة وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتهما

(مان)

علا لا بد منه في الاتحاد كما لا في الازل ولم يتوقف التأخير على شرط حادث لزمن من تقدم حصول الاثر فيه الر سخان من غير مرجح منوع  
وانما يلزم ذلك اذ لم يكن من جهة ما لا بد منه الارادة اتي من شأنه التخصيص والترجيح متى شاء العالم من غير احتياج الى محض  
ومرجح من خارج وأما اذا كان من جهة ما لا بد منه الارادة فاللزم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته  
ممنوعة (واعترض عليه) بأنه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل ١٧ لا بد من تعلقه فان كان ذلك التعلق

قدما يلزم أن يكون الاثر  
الذي يكفي في وجوده هذا  
التعلق قدما ايضا اذ لو  
اختص بوقت دون وقت لزمن  
ال سخان لا مرجح لان  
ال سخان الحاصل من ذلك  
التعلق بعم الاوقات كلها  
وان كان حادثا نقلنا  
الكلام اليه فان أسند  
حدوثه الى حادث آخر  
وهكذا الى نهاية سواء  
كان ذلك الحادث تعلق  
ارادة أو غيره لزمن التسلسل  
في الحوادث والا يستغنى  
الحادث عن مؤثر يخصه  
بوقت حدوثه فيلزم الر سخان  
بلا مرجح وأجيب بأنه  
يجوز أن تتعلق الارادة  
القديمة في الازل بوجود  
العالم في وقت معين فلا يلزم  
ال سخان الحاصل من ذلك  
التعلق جميع الاوقات فلا  
يلزم الر سخان من غير مرجح  
ورد بأنه حينئذ يتوقف  
وجوده على حضور ذلك  
الوقت الحادث فينتقل  
الكلام فيه وبسلسل  
واقائل أن يقول حضور  
ذلك الوقت الذي هو  
حادث يتوقف على وقت  
آخر حادث سابق عليه  
وهكذا فاللزم منه تسلسل

(فان قلتم نعم) فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم ينتهيان الى وقت واحد  
والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم الثالث الذي ينتهي بالف وما تتي دورة لا يمكن ان يخلق مع العالم  
الثاني الذي ينتهي اليها بالف ومائة دورة بل لابد وان يخلفه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم  
الثاني على العالم الاول رسمينه الاول لانه اقرب الى وهما اذا ارتقيتا من وقتنا اليه بالقدرة فيكون قدر  
امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدار المكم الذي  
بعضه أطول من البعض بمقدار معلوم لاحقيقة له الا الزمان فلو كانت هذه الكميات المقدرة صفة ذات  
الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة والكمية صفة  
وتستدعي ذاكية وليس ذلك الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدر الحركة فاذن قبل العالم عندكم شيء ذو  
كمية متفاوتة وهو الزمان قبل العالم عندكم زمان (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم واقترب  
طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فاما نقول هل كان في قدرته الله أن يخلق الفلك الاعلى في مكانه  
أكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا لا) فهو تخيير (وان قالوا نعم) فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الامر  
الى غير نهاية (ونقول) في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذا لا كبير بذراعين ما كان يشغل  
ما يشغله الا كبير بذراع فوراءه الم يحكم هذا كية تستدعي ذاكية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم حلاء  
أو ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه بذراع ثم  
بذراعين وهل بين التقديرين تعاوت فيما ينتقي من الملاء والشغل للاختيار اذا الملاء المنتقي عند نقصان  
ذراعين أكثر مما ينتقي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا أو الخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا  
(وجوابنا) في تخييل الوهم تقديرا الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخييل الوهم تقدير  
الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن نقول ان ما ليس يمكن فهو غير  
مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس يمكن فلا يكون مقدورا وهو هذا العذر باطل  
من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا أكبر من العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه  
بذراع ليس هو كنهه دبره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمنتزح هو الجمع بين الذاتي  
والاثبات واليه ترجيع المحالات كلها فهو محتمل كما يرد فاسد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه  
لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علة  
فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو سبب الاسباب وليس هذا مذمومكم (الثالث)  
هو ان الفاسد لا ينجح الخلقهم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده بمقابل وافي  
الوجود الامكان من غير زياده ولا نقصان (فان قلتم) فقد انقلب القديم من القدرة الى العجز (قلنا)  
لان الوجود لم يكن ممكنة فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس يمكن لا يدل على العجز (وان قلتم)  
انه كيف كان متممة فاصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون متممة في حال ممكنا في حال كما ان الشيء اذا  
أخذ مع أخذ الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا أخذ لاعمه أمكن اتصافه بالآخر (فان قلتم) الاحوال  
متساوية (قيل) لكم المقادير متساوية فكيف يكون مقدارا كما أو أكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر  
بتمه فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فها طريق المقارمة والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من

٣ - نهات فمالي  
وجود العالم فلا نسلم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عارضة عن وجوده بعد عدم بل المراد كونه غير أزلي فليست أملا وبأنه  
يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا مستمدا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لانها أمر واعتبار بقول الدليل ما قام على استحالة فيها  
ورده هذا الجواب بأن تعلقات الارادة وان كانت أمور واعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي ينقطع

التمساح في اناقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم حينئذ على افعلى قيم ابرهان التطبيقى باعتبار عدمه وطاى الموصوف بها على سبيل الترتيب ولغاثل أن يقول حبان برهان التطبيقى انما يكون اذا كان لها وجودات مترتبة اما فى الخارج أو فى العقل لا متناع الا بطباق فيما لم يوجد أصلا وانصاف التحل بها لا يستلزم كونها موجودة بحد الوجودين ولو سلم فلم لا يجوز أن تكون تلك التعلقات أمورا متعاقبة ويكون كل سابق ١٨ منها شرط للاحق الى ان ينتهى الى تعلق هو شرط لحدوث الاحسام وبطلان

تقدر الامكانات لا معنى له وانما المسألة ان الله قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل ابد الواراد وليس فى هذا القدر ما يوجب اثبات زمان بمتدا الان يصيف الوهم بتدبسه شيئا آخر (دليل ثالث لهم على قدم العالم) تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون منتهى بصيرته كما هو هذا الامكان الاول له أى لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بانه مجتمع الوجود فاما كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قوله انه ممكن وجوده انه ليس محالا ووجوده فان كان ممكنا وجوده ابدالم يكن محالا وجوده ابدًا والا فان كان محالا وجوده ابدًا بطل قوله انه ممكن وجوده ابدًا وان بطل قوله انه ممكن وجوده ابدًا بطل قوله ان الامكان لم يزل وان بطل قوله ان الامكان لم يزل صغ قولنا ان الامكان له اول واذا صحت له اول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدى الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض بأن يقال) العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا حرم ما من وقت الاو يستعور احدا منه في واذا قد موجود ابدالم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل قد لا هو هذا كقولهم فى المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجوده لا مطلقا لا ماله له غير ممكن فكذلك وجوده لا ينتهى طريقة غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهى السطح وامكن لا تعين مقاديره فى الكبير والصغير وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا يتعين فى التقدم والتأخر وأصل كونه حادثا متعديا فانه الممكن لا عبر (دليل رابع لهم) وهو انهم قالوا كل حادث بالمادة التى فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (وبيانه) ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما ان يكون ممكن الوجود أو مجتمع الوجود أو واجب الوجود ومحال أن يكون مجتمع لان المتعاقب فى ذاته لا يوجد قط ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على انه ممكن الوجود بذاته فاذا كان ممكن الوجود حاصله قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافى لا ذوات له بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل الا للمادة فيضاف اليها كما تقول هذه المادة قابلة للحركة أو البرودة أو الاسوداد أو البياض أو الحركة أى ممكن له حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغييرات فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت لكان امكان وجودها سابقا على وجودها ولما كان الامكان قائما بنفسه غير متضاف الى شئ مع انه وصف اضافى لا يعقل قائما بنفسه ولا يمكن أن يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا أو كون القديم قادرا على ما لا لا نعرف كون الشئ مقدورا الا بكونه ممكنة فانه قول هو مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن وان كان قوله هو ممكن يرجع الى انه مقدور فكما قلنا هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور وهو تعريف لاشئ بنفسه فدل ان كونه ممكنة ناقضية أخرى فى العقل ظاهرة بها تعرف النفسية الثانية وهو كونه مقدورا ويستحيل أن يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يتسدى به الموصوف والامكان المعلوم غير العلم لا محالة ثم هو وصف اضافى فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا للمادة وكل حادث فقد

التسلسل فى الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم وللتكلم أن يلتزم فى مقام المنع بحتمه فلا يتم الدليل على ما هو المطلوب وبأنه يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا لا يستند حدوثه الى حادث آخر قوله فيستغنى الحادث عن مؤثر يخصه بوقت حدوثه فيلزم الر حبان بلا مرجح مسلم لكن استحالته هي نام نوعه لان ذلك الحادث أعنى تعلق الارادة امر عدى لا يحتاج الى مؤثر يخصه بوقت حدوثه وضعفه ظاهر لان بديهة العقل حاكمة بان كل حادث سواء كان وجوديا أو عدميا يحتاج الى أمر يخصه بوقت حدوثه وان كانه مكافئة فلا يلتفت اليه او قد تقدم ما يتعلق بهذا المقام فليتذكر وبأنه يجوز أن يكون المحصص لتعلق ارادة الله تعالى بوقته المعين هو علمه الارلى بايقاع العالم فى ذلك الوقت الذى أدقعه فيه علم الله تعالى بحجب وقوعه ويمنع ذلك فلا جرم تعلق ارادته فى الوقت

الذى أوقعه فيه ورد بان العلم تابع للمعلوم على معنى المهم

بتطابقه والاصل فى هذا النطاق المعلوم لان العلم ظل له وحكاية عنه فاعلم بايقاع العالم فى الوقت المعين الذى أوقعه فيه انما يتحقق اذا كان حقيق نفسه بحيث يوقه فيه ولا يتصور أن يعكس الحال بينهما الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة الخاصة لم يكون الفرس فى حده نفسه هكذا لان الفرس انما كانت على هذه الهيئة لان صورته المنقوشة على الجدار اية كذا



فلا مدخل للعالم بأقاع العالم في الوقت الذي أوقفه فيه في وجوده ولا في استعاله خلافة فلا يكون موجبا لتعالي ارادته بأقاعه في ذلك الوقت الذي أوقفه فيه ويمكن أن يقال لا نسلم أن كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك انما هو في العلم الانفعالي وعلمه تعالى بأقاع العالم في وقته علم فله فلا يكون تابعا لمعلومه بل متبوع له فيحوز كونه مخصصا له (فان قلت) لو كان العلم حاصلا لا لمخصص لم تثبت الارادة لان اثباتها انما هو لا تخصص فاذا صلح العلم بمخصصه استغنى عن الارادة وايضا لو افاد

سبعة مادة فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال (الاعتراض ان يقال) الامكان الذي ذكره يرجع الى قضاء العقل بكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره مميئا محتملا وان امتنع مميئا محتملا وان لم تقدر على تقدير عدده مميئا واجبا فهذه قضاياء عقلية لا تحتاج الى موجود حتى نحول وصفا له بدليل ثلاثة امور (أحدها) أن الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس الامتناع وجود في ذاته ولا مادة يطرأ عليها الحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثاني) أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما مقابلا وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطرأ أن عليه حتى يقال مميئا ان هذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فاذا ليس البياض في نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فيقول ما حكم نفس السواد في ذاته أم هو ممكن أو واجب أو متنع ولا بد من القول بأنه يمكن فدل أن العقل في القضية بالامكان لا يفتر الى وضع ذات موجودية يضاف اليها الامكان (والثالث) ان نفوس الأديمين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبق في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم وطا الامكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الماعل فالي ماذا يرجع في قلب عالم هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدده لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم والعلم والمعلوم امران اثنان (أحدهما) تابع والآخر متبوع ولو قدرنا عرض العقلاء عن تقدير الامكان وغفلت عنهم لكاننا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات في أنفسها ولكن العقل غفلت عنهم او لم تعدمت العقول والعلاء بقي الامكان لا محالة وأما الامور الثلاثة ولا حجة فيها فان الامتناع ايضا وصف اضافي يستدعي وجودا يضاف اليه ومعنى المتنع الجمع بين الضدين فاذا كان المحل أبيض كان ممتهنا عليه أن يسود مع وجود البياض ولا بد من موضوع يشار اليه بوصف بصفة فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه ويكون الامتناع رصفا اضافيا قائما بموضوع مضاف اليه أما الاول فلا يخفى أنه مضاف الى الوجود الواجب وأما الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكنا فغلط فانه ان أخذ مجرد ادون محل محله كان ممتهنا الامكان وانما يصير ممكنا اذا قدر هيئته في الجسم فالجسم مهيأ لتبدل هيئة والتبدل يمكن على الجسم والافليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بأمكنه وأما الثالث وهي النفس فهي قديمة عند فريق وليكن ممكن لها التعلق بالايديان فلم يلزم على هذا ما قاتم ومن سلم حدوثها فقد اعترف فريق منهم أنها منتظمة في المادة تابعة للتزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهب من سلم انها حادثة وليست منتظمة فيقضاء أن المادة يمكن لها أن تدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة قائما وان لم تنطبق فيهما فلهذا علاقة معها اذهي المديرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا الطريق (والجواب) ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضاياء عقلية صحيح وما ذكر من أن معنى قضاء العقل عليه والعلم يستدعي معلوما (فيقول) له معلوم كاللونية والحيوانية وسائر القضايا

وامتناع خلافة لزوم الايجاب وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم (قلت) ليس ما ذكرناه من كون العلم مخصصا مذهبنا ليرد ما ذكرتم بل المقصود ابداء احتمال لدفع دليل الخصم على قدم العالم لاثبات الارادة وسلب الايجاب فلا بد له في اتمام دليله من نفى هذا الاحتمال ولا يبيده كونه محالما لمذهب السائل اذ لا يلزم في سؤاله رعاية مذهبه (وزعمت المعتزلة) ان المبرجج هو المصالح المتعلقة بأقاع العالم في ذلك الوقت فكيف فان الله تعالى قد علم انه لو خلق في العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل لكافة في خلقه في ذلك الوقت نوع مصالحة ولو خلقه في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق ارادته بخلقته في ذلك الوقت دون سائر الاوقات ورد بابانه لم ضرورة أن الله لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار جزء من ألف جزء من لحظة واحدة لم يختل شيء من مصالح المصالحين على ان الاوقات متساوية في أنفسها جعل بعضهم منشأ المصالح المصالحين دون بعض ان لم يكن لمخصص بلزم التحكم وان كان لمخصص فذلك المخصص اما ان يكون قديما أو حادثا فان كان قديما تكون نسبتته الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا تنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكافين قول بان فعله تعالى تابع لغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استحالة ما بالغير ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرض من فعله وباعثه عليه (وثانها)

مصالح المصالحين على ان الاوقات متساوية في أنفسها جعل بعضهم منشأ المصالح المصالحين دون بعض ان لم يكن لمخصص بلزم التحكم وان كان لمخصص فذلك المخصص اما ان يكون قديما أو حادثا فان كان قديما تكون نسبتته الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا تنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكافين قول بان فعله تعالى تابع لغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استحالة ما بالغير ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرض من فعله وباعثه عليه (وثانها)

من وجود الجواب عن أصل استدلالهم ماذكره المحقق نصه في الدين الطومى وهو أن يقال في نار أن جميع ما لا بد منه لآرى في إيجاد العالم حاصل في الأزل من غير أن يتوقف الإيجاد على أمر حادث قوهم خفيته مذلول يمكن العالم أن يلزم الزبحان بلا مرجع ممنوع لانه لا وقت حقيقة قبل العالم حتى يطلب حدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهي محض لا وجود له الامع أول وجود العالم ولا تميز بين آخراته الوهمية الإيجاد والنوم ٢٠

الكلية فانها ثابتة في العقل عندهم وهي علوم فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكميات موجودة في الازمان لا في الاعيان وانما الموجود في الاعيان جريئات شخصية وهي محسوسة غير معقولة وليكنها نسب لا يشتر العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية فاذن الازمنة قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غير من الالوان ويثبت في العقل صورة لآؤية من غير تفصيل ويقال هي صورة وجودها في الازمان لا في الاعيان فان لم يمنع هذا لم يمنع ماذكرناه (وأما قولهم) لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الامكان يعدم (فقول) ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية وفي الاجناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذلا معنى لها الا قضية في القول وكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا انها كذلك وبناقية في علم الله فكذلك القول في الامكان فالإزام واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم (وأما المذرع الامتناع) فانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشيء اذ يمنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شريك الله محال وايس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى امحالة الشريك ان انفراد الله تعالى بذاته ووحدة واجب الانفراد مضاف اليه فقول ليس بواجب فان العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن المطير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه (قلنا) وفي امكان وجود العالم عندنا ان انفراد الله تعالى عنه ليس كافرا عنه النظر فاننا نفراده عن النظر واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فتنكاف الامكان اليه بهذه الخيلة كما تنكاف في رد الامتناع الى ذاته بطلب عبارة الامتناع الى الواجب ثم باضافة الانفراد اليه سمعت الواجب (وأما المذرع من السواد والبياض بانه لانفس له ولا ذات مفردة) فهو حق أهني بذلك في الوجود وان عني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذات مفردة وامكان سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف اليه (وقولهم) ان المادة يمكن لها ان تدبرها النفس فهذه اضافة بعيدة فان اكنفيتها هذا فلا يدان يقال معنى الحادث ان القادر عليهم امكن في حقه ان يحدثها فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منقطعاً فيه كما انه اضافة الى البدن المتفعل مع انه لا ينطبق فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المتفعل اذ لم يكن انطباع في الموضوعين (فان قيل) قد دعوتكم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكال ولم تحلوا ما اوردوه من الاشكال (قلنا) المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ويحل وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب التأكيد بذهبهم والتعبري وجوه أدلتهم بما نبين نهايتهم ولم نطرق للذب عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب ولا بنسبة متقهي القول في الأدلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسمه صنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق ان شاء الله ونسبه قواعد الاعتقاد ونعني فيه بالاثبات كما اعتدنا في هذا الكتاب بالعدم والله أعلم (مسئلة) في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة (ليعلم) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كانه ارنى لا بد اية لوجوده فهو ابدى لانه لا حرية ولا تصور فساد وضاؤه بل لم ير كذلك ولا يزال ايضا كذلك وأدلتهم الأدب التي ذكرناها في الازلية جارية في

يقال لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه (لا يقال) هذا انما يدل على أن لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل الحدوث اذ لا زمان هناك الا في الاوقات التي بعده فاحتصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما بعده من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح (لا نأقول) حدوث الزمان اعما هو مع حدوث العالم لانه مقدار حركة الملك الأعظم فلا وجه لطلب وجه الترجيح لاحتصاص حدوث العالم بجزء منه دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض آخراته على حدوث العالم حتى يقال لم يحدث العالم في الجزء الاول منه دون الثاني أو الثالث (والثالث) من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم هو النقص بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده مع حريان الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد منه في إيجاد ان كان حاصلا في الأزل كان الإيجاد ازلما وكان وجود الحادث اليومي ازلما اذ لا يخلف الوجود عن

الإيجاد لانه لم يكن الإيجاد ارنى احيثئذ كان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث وهو خلاف المبروض أولا يتوقف فيلزم الزبحان بلا مرجع وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الإيجاد حاصلا في الأزل كان بعينه حادثا قطعا اما ان لم يتحقق ذلك البعض الحادث الى تأثيره وثبتر لزم استثناء الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في شعبه له حاصلا في الأزل فيلزم قدم الحادث أولا يكون في بعضه حادث وتنتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل

لزم أن يكون الحادث الوجودي قديما (واعترض عليه) بأن التسلسل اللازم في الحادث الوجودي هو تسلسل في الأمور المتعاقبة وذلك ليس بمنتهى بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فإنه تسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال ولا يكون الدليل بعينه جاريا عليه. ومخلص كلامهم في هذا المقام هو أن العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فمقدمة على المعلوم لأنها مفيدة لاستعداد المعلوم لقبول الاثر من العلة المؤثرة واستعداد الشيء هو كونه بالقوة ولا ٢١ يحاطم الفعل وأما المؤثرة فيجب أن تكون

مقارنة للمعلوم موجودة معه لما كان المبدأ الأول دائم الوجود كان معلوله الأول أيضا دائم الوجود وهكذا إلى أن تنتهي سلسلة المعلومات الدائمة إلى اجرام الافلاك ونفوسها تحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة أيضا دائمة الوجود لدوام سببها وعائتها الا انها لا تعدل استقرارها تتبدل أوضاع أجزاء الجسم المتحرك بها ويكون وضع من تلك الأوضاع معدا للحصول وضع آخر له وأما ما يكون كل وضع منها مسببا لوضع آخر لا إلى أول وبسبب تبدل تلك الأوضاع تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فتفيض من مبادئها الحركة الدورية هي الواسطة بين عالمي الثابتات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة إلى الحوادث ولما ترقى سلسلة الحوادث إلى المبادئ الدائمة وعلى هذا الوجه يمكن حدوث

الابدية والاعتراض كالاعتراض من غير فرق فاهم يقولون ادلم بتغيرا العلة لم يتغير المعلوم وحاربي علمته وعليه بنوامع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلكتهم الأولى (ومسلكتهم الثانية) أن العالم اذا عدم ويكف عن وجوده بعد وجوده فيكون له بعد تدمه اثبات الزمان (ومسلكتهم الثالثة) ان امكان الوجود لا ينقطع وكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فاما تخيل ان يكون أزليا ولا تخيل ان يكون أبديا ولو بقضاء الله تعالى أبدا ادليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له أول ولم نوجب ان يكون للعالم لاحالة الا بالهذيل العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات لانها لا فاكذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل لا يدخل في الوجود فاما ما مضى قد دخل كما في الوجود متلاحقا وان لم يكن متساويا واذا تبين ان الابدية بقضاء العالم أبدا من حيث العقل بل بنحو زبانه واقضاءه وانما يعرف الواقع من زمني الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول (واما مسلكهم الرابع) فهو حار لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذا لم يكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيقته في كل حادث يزعمهم الى مادة سابقة وكل منعدم فيفتقر الى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالية فيها (والجواب) عن الكل ما سبق وانما أفردنا هذه المسئلة لانهم في ادليلين آخرين (الأول) ما تسلك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام اظهر في اذبول في مدة مديدة والارض الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل الا على هذا المقدار فلما لم تدل في هذه الآمال الطوال دل على انها لا تفسد (الاعتراض عليه) من وجوه (الأول) ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلا بد وان يكون في اذبول لكن التالي محال فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح فالم بصف اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تفسد فلا بد وان تدل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة شرط وهو ان تقول ان كانت تفسد فسادا ذوقيا فلا بد وان تدل في طول المدة أو يدعي أنه لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ولا يسلم له انه لا يفسد الشيء الا بالذبول بل الذبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشيء بغيره وهو على حال كما له (الثاني) هو انه لو سلم له هذا وأنه لا فساد الا بالذبول فمن أين عرف انه لا يعتبر في الذبول وأما التعاتى الى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقدارها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلاله كان لا يتبين للحس فعلها في الذبول والى الآن قد نقص مقدار جبال واكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان اياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع باقوته مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فاعل نسبة مائة نقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كسبعة مائة نقص من الباقوة في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد أعرضنا عن ايراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها العقل أو ردناها هذا الواحد ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الأدلة الاربعة التي تحتاج الى تكلف في حل شبهتها كما سبق (الدليل الثاني) لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا لا تنعدم جواهره لانه لا عقل بسبب عدمه له ومالم يكن منعدم ما ثم انعدم ولا بد

الحوادث عن الباري تعالى والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل في الأوضاع والاستعدادات المتسابقة التي لا يحاطم المتقدم منها المتأخر ومثله غير مجتمع ولا يمكن ان يكون صدور العالم عن المبدأ الأول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لا يتوقف الاعلى الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي هي معروضة لتلك الحركات استحالة ان يكون صدورها عنه بواسطة الحركات المعارضة لها والاينأخرت عن الحركات المعارضة لها المتأخرة عنها ايلزم تأخرها عن نفسها بمرتين بل لا بد من صدور بعض

الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو العقول المجردة والنفوس الفلكية وأجرامها (وأجيب) بأن بعض البراهين الدالة على بطء التسلل كالتعاقب والتضاييق يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة الفرق بين محل البراع وصورة التقص بأن التسلسل لا يلزم في أحدهما تسلسل في الأمور والمجتمعة وفي الآخر في الأمور والمتعاقبة لا يجري نفعاً ولو سلم صحة ما ذكرتموه لم يكن لا يمكنكم ٢٣ مع القول بصحته إثبات قدم العالم لاحتمال أن يقال إن واجب الوجود مريد بأرادات

وان يكون بسبب وذلك السبب لا يتخلو ما ان يكون بأرادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريد العلم به ثم صار مريداً فذلك تغير ويؤدي الى أن يكون القديم وأرادته على نعت واحد في جميع الاحوال والمعاد يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بأرادة قديمة يدل على استحالة العدم وتزايد هذه الاشياء كالآخر أقوى من ذلك هو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلام صاروا علوان لم يتبين هو في نفسه فلا بد وان يصير فاعلامه موجوداً بعد ان لم يكن له فعل والآن أيضاً لا فعل له فادن لم يفعل شيئاً والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً واذا أعدم العالم وتجرد له فعل لم يكن فذلك الفعل أهو وجود العالم وهو محال اذا انتقطع الوجود أو فوله عدم العالم وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلاً فان أقل درجات الفعل ان يكون موجوداً وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً حتى يقال هو الذي فعله الاماعل وأوجده الموجد ولا شك في هذا اقترق المتكلمون في التفحص عن هذا أربع فرق وكل فرقة انتم محالاً (اما المعترلة) فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود وهذا الفناء يخلفه لافي محل فيعدم العالم دفعة واحدة ويعدم الفناء المحلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر فيتسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها) ان العالم ليس موجوداً دفعة واحدة حتى يقدّر خلقه ثم ان كان موجوداً لم يعدم بنفسه من غير معد ثم لم يعدم العالم فانه ان خالق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان المحال لا يلقى المحلول فيجتمعه اذ ولو في لحظة فاذا اجتمعوا لم يكن ضداً فلم يبقه وان خلقه لافي العالم ولا في محل فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب جماعة أخرى وهي ان الله تعالى لا يقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فناء عدم جواهر العالم كلها لانها اذا لم تكن في محل كان نسبتها الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية السكوية) حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحد ثمة في ذاته تعالى عن قوهم فيصير العالم به معدوماً وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحد ثمة وفي ذاته فيصير الموجود به موجوداً وهذا أيضاً فاسد اذ فيه كون القديم محال الحوادث ثم هو خروجه عن المقول اذ لا يعقل من الاتحاد الوجود منسوب الى ارادة وقدرة فائت شي آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا الاعدام (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما الاعراض فانها تعني بانفسها ولا يتصور بقاؤها لانه لو تصور بقاؤها لما تصور فناءها وهذا المعنى وأما الجواهر فليست باقية بانفسها وله كما باقية بقاها فليست على وجودها فاذا لم يحل الله الفناء انعدم المبقى وهو أيضاً فاسد لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبق واليباض كذلك والله متعبد بالوجود والعقل ينبوع عن هذا كما ينبوع عن قول الفاعل ان الجسم متعبد بالوجود في حالة العقل الفاعل بان الشعر الذي على رأس الانسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالامس لانه حتى يقضي به أيضاً في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقي اذا بقي بقاءه فيلزم ان تبقى صفات الله بقاءه وذلك البقاء يكون باقياً يحتاج الى بقاء آخر ويتسلسل الى غير نهاية (الفرقة الرابعة) طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تعني بانفسها وأما الجواهر فانها تعني بان لا يخلق الله تعالى فيم الحركة ولا سكوا ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ليس تخيل ان يبق جسم ليس بساكن ولا متحرك فيعدمه وكان فرقتي الاشعرية متالوا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كلف عن الفعل لم يبقوا

حادثه غير متناهية لا أول لها كل ارادة سابقة على لخصه - ول الارادات اللاحقة على الوجه الذي ذكرتموه في الحركات والاضاع ثم ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف المبدأ انتهت من الطرف الآخر الى ارادات حادثه تعلقت بايجاد العالم ولو سلم ان ما ذكره يستحيل في حق البارى لكن لا يمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم الجسماني اذ يقال لم لا يجوز ان يكون البارى تعالى عليه لموجود غير جسم ولا جسماني ثم يكون لذلك الموجود ارادات جزئية حادثة غير متناهية وتنتهي تلك الارادات الجزئية الحادثة الى ارادة جزئية حادثة تملكت باحداث الاجسام لا يقال لو كان للبارى تعالى أو لذلك الموجود المجرد ارادات جزئية غير متناهية يلزم أن تكون الاجسام قد عمة لان تلك الوجود الجزئية لا تحصل الامع الادراكات الجزئية والادراكات كانت الجزئية لا تحصل الامع الآلات

الجسمانية فيلزم بالضرورة من لاولية تلك الادراكات لا اولية الاجسام لانا نقول لانسلم ان الادراكات الجزئية لا تحصل الا بواسطة الآلات الجسمانية ولا يقال أيضاً تعاقب الحوادث انما يمتنع في الجسمانيات دون المجردات المحضة لان كل حادث مسبق بالمادة لا ما تقول ذلك ممنوع وسيجيء الكلام عليه عن قريب ان شاء الله تعالى (قال الامام الرازي) واعلم ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السماء وكان محمد بن زكريا الرازي ناصراً لهذا القول ولم يشتغل أحد



من أصحاب ارسطو باطاله وفي جريان برهان التطبيق والتصنيف في مادته تحت الوجود على سبيل التعاقب نظر امارهان التطبيق فلان آحاد السلسلة اذا لم يجتمع في الوجود اندارجي لم يتصور بينها انطباق بحسب الخارج وقوع شئ بالزمن آخر في الخارج يتوقف على وجودها في الخارج معاني زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الدهن ايضا لاستحالة وجودها في الدهن مفسدة له في زمان واحد ولا يكتفي الوجود الاجمالي في الدهن ضرورة ان وقوع

٢٣

بعضها بازاء البعض لا يتصور الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا واما برهان التعاقب فلان آحاد السلسلة انما تصير معروضة للعدد المعين اذا وجدت في الخارج او في الدهن على سبيل التفصيل اذ لم يوجد شئ في الخارج او في الدهن لم يكن موضوعا بشئ ما اعتبره باريا كان او حقيقيا لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبتوت المثبت له واما الوجود الاجمالي فهو بالحققة ليس لتلك الآحاد المعروضة له مدخل للمعهوم الكلّي الواقع عنه واما سلم ان الوجود الاجمالي وجود لتلك الآحاد الا انه لا كثرة فيها باعتبار ذلك الوجود فلا تكون باعتباره معروضة له مدخل الذي هو الكثرة (فان قيل) هم معترفون بان هذه الحوادث باسرها ثابتة في علمه تعالى وفي علم الملا الاعلى وذلك يكفيا في اتسام البرهانين (قلنا) اعلمهم بثبتوت تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الدهني (وقيل) او اعلمهم بثبتوت طائفة من تلك العلوم لعدم دخول الزمان في تلك العلوم وفيه

كون العدم ولا اذا بطلت هذه الطرق لم يبق وحده للقول بجوار اعدام العالم هذا القول بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة اعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور اعدامه بعد وجوده سواء كان قدما او لاحدا واثقيل لهم مهمما اوقدت النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم بل انقلب بخارا ثم هواء والمادة الاولى وهي الهيليولى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلت الهيليولى بصورة المائية ولبست صورة الهوائية واذا صار الهواء بردا كثف وانقلب ماء لا إعادة تحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما يتبدل عليها صورها (والجواب) ان ما ذكرتموه من الاتسام وان أمكن ان نذهب عن كل واحد ونبين ان ابطاله على أصله كما لا يستقيم لاستعمال اصولكم على ما هو من جنسه ولكنه الانطوّل به وقتصر على قسم واحد ونقول هم يتكبرون على من يقول بالاجداد والاعدام بارادة القادر فاذا أراد الله تعالى اوجد واذ اراد اعدم وهو معنى كونه قادرا على السكّال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل فاما قولكم ان العاقل لا بد وان يصدر منه فعل فيا الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه (فان قائم) انه ليس بشئ فكيف صدر منه (قلنا) او هو ليس بشئ فكيف وقع وايس معنى صدوره منه الا ان ما وقع مصناف الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا عقل اضافته الى القدرة وما الهرق بينكم وبين من يذكر طريان العدم أصلا على الاعراض والصور ونقول العدم ليس بشئ فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتحدد ولا نشك في ان العدم يتصور طريانه على الاعراض فالموصوف بالطريان معقول وقوعه متى شئنا ولم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر ايضا معقول (فان قيل) هذا انما يلزم على مذهبه من يجوز عدم الشئ به وجوده فيقال له ما الذي طرأ وعندنا لا ينعدم الشئ الموجود وانما معنى اعدام الاعراض طريان اعدامها التي هي موجودات لا طريان العدم المتجرد الذي ليس بشئ لان الذي ليس بشئ كيف يوصف بالطريان فاذا ابيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطارئ عدم السواد وهذا اذا سدم وجهين (أحدهما) ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فان قالوا لا فقد كابر والمعقول وان قالوا نعم فالمتمتعين عين المتمتعين أو غيرهم فان قالوا عينه كان متناقصا اذا الشئ لا يتضمن نفسه وان قالوا غير ذلك فالغير معقول أم لا فان قالوا لا فم عرفت انه متمتعين والحكم عليه بكونه متمتعنا اعتراف بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتمتعين المعقول وهو عدم السواد قديم او حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف بالحادث كيف لا يكون معقولا وان قالوا الا قديم ولا حادث فهو محال لانه قيل طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا وبعدمه اذ قيل انه معدوم كان صدقاً فاهو طار لا محالة فهذا الطارئ معقول فيجوز ان يكون منسوبا الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا ينعدم عندهم الا بضده فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الماسة والعدم أي تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فادعاء عدم الحركة لم يكن سكون هو ضده بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كانهطباع اشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع الى استقراح وجود من غير زوال ضده

نظر لان ترتب هذه الحوادث ليس بجدر ترتب اجزاء الزمان بل بينهما ترتيب طبيعي لتوقف بعضه على بعض المكون كل سابق على معدله لحصول الا لاحق ولان عدم دخول الزمان في تلك العلوم وانما هو باعتبار اوصافه الثلاثة لا مطلقا فان الترتيب باق بحاله (لا يقال) الترتيب الطبيعي بينها انما هو في الوجود الخارجى دون العقلى فلا يلزم كونها مرتبة في تلك المبادئ (لا نقول) علم المبادئ العالية الاشياء عندهم بسبب العلم بها كما ان بين الاشياء ترتيبا في الوجود الخارجى فكذلك في وجودها العقلى في تلك المبادئ (ورابعها) من

ووجود الجواب أن يقال أنا لا نسلم أن جميع ما لا بد منه في إيجاد الباري تعالى للعالم أن كان حاصل في الأزل كان الاتحاد خاصه لا في الأزل  
 وأغلبهم ذلك لو أمكن وجود العالم في الأزل وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون العالم قابلا لوجوده في الأزل ولا يكون قابلا لوجوده في الأزل  
 والاتحاد كما به متبرفه وحدود المؤثر فكذلك اعتبار به إمكان الأثر ما لم يكن الأثر ممكن الحسول في الأزل لم يكن الاتحاد حاصل فيه (لا يقال)  
 إمكان العالم أزل والابتنع الانقلاب ٢٤ فيكون ممكن الوجود في الأزل (لأننا نقول) أن إمكانية الامكان لا تستلزم إمكان الألية

وسمي تمام الكلام فيه  
 عن قسرب ان شاء الله  
 تعالى (ورد هذا الجواب)  
 بأنه اذا كان جميع ما لا بد  
 منه في إيجاد الباري تعالى  
 للعالم حاصل في الأزل ولم  
 يكن العالم حاصل لانه  
 لا متنازع أزليته بل لم  
 الترجيح بل مرجح أيضا لانه  
 لو وجد العالم قبل الوقت  
 الذي وجد فيه مقدر  
 ما يسع فيه ألف دورة  
 لا يصير بذلك أربعا لحدوثه  
 قبل الوقت لدى حدث  
 فيه ممكن وعلمه التمام  
 حاصله ارأعلى ما هو  
 المفروض فتخصص حدوثه  
 بالوقت الذي حدث فيه  
 ترجح من غير مرجح وان  
 دفع بان الاوقات التي قبل  
 حدوث العالم متوهمة لا تميز  
 فيها الاوجه والطبوح  
 التي ترجح حدوثه في وقته  
 يكون رجوعا الى الجواب  
 الذي ذكره المحقق بصير  
 الدين الطوسي لا وجهها  
 مستقلا (الوجه الثاني)  
 من وجوه استدلالهم على  
 قدم العالم دوايه لا يجوز أن  
 يكون الزمان حادثا والا  
 إمكان عدمه سابقا على  
 وجوده سبحانه

واذا عدمت كان معناه زال الوجود من غير استعقاب ضده فزاله عبارة عن عدم محض قد طرأ  
 فعقل وقوع عدم الطارئ وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيئا عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين  
 هذا انه مما تصور وقوع حادث مارة قدعة لم يفترق الحال بين ان يكون الواقع عدما أو وجودا  
 (مثله) في بيان تلبسهم بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم معه وصنعه وبين ان ذلك محاز  
 عندهم وليس بحقيقة (وقد اتفقت الفلاسفة) سوى الدهر يفتقر الى ان العالم صانع وان الله تعالى هو  
 صانع العالم وفاعله وان العالم معه وصنعه وهذا تلبس على أصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى  
 من ثلاثة أوجه وجه في الفاعل وجه في الفعل وجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذي  
 في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا عالما بما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد والله تعالى  
 ليس مريدا لا لصفة له أصلا وما يصدر عنه ويلزم له وما ضروري (والثاني) ان العالم قديم والفعل هو  
 الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر عنه عندهم الواحد من  
 كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه (ولحقى) وجه كل واحد من هذه الوجوه  
 الثلاثة مع خيالهم في دفعه (اما الاول) فنقول الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الارادة مع  
 العمل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم ان العالم من الله تعالى كالمحل من العلة يلزم وما  
 صدور باليتصور من الله تعالى دونه لزم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل  
 في شيء بل من كمال ان السراج فعل الضوء والشخص يفعل الظل فكذلك حارف وتوسع في التحور وتوسعا  
 خارجا عن الحد واستعمال اللفظ ككفاء بوقوع المشاركة بين المستأرله والمستهارة في وصف واحد وهو  
 أن الفاعل سبب على الجلة والسراج سبب الضوء والشخص سبب النور ولكن الفاعل لم يسم فاعلا  
 صانعا مجرد كونه سببا بل كونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة  
 والاختيار حتى لو قال القائل الحدار ليس بفاعل والمجر ليس بفاعل والجماد ليس بفاعل وإنما الفعل  
 للحيوان لم ينكر عليه في ذلك ولم يكن في قوله كاد بالبحر فعل عندهم وهو الهوى بالنقل والميل الى المركز  
 كما ان النار فعلها وهو التسخين والشمع فعله الا وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه  
 وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فان سمي ذلك الشيء  
 مفعولا ونسب سببه فاعلا ولا بد ان كان السبب فاعلا بالطبع أو بالارادة كما انكم لا تبالون أنه كان فاعلا  
 بالآلة أو بغير الآلة بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع بالآلة والى ما يقع بغير الآلة فكذلك هو جنس وينقسم  
 الى ما يقع بالطبع والى ما يقع بالاختيار بدليل أنا اذا قلنا فعل بالطبع لم يكن ضد القولنا بالاختيار ولا  
 دفعا وقضا له بل كان بيانا لنوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشرة بغير الآلة لم يكن نقصا بل كان تدويرا بيانا  
 واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا بل قولنا حيوان انسان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فعل بالآلة  
 ولو كان قولنا فعل يتقضى من الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل ان كان قولنا فعل بالطبع  
 متناقضا كقولنا فعل ومافعل (قلنا) هذه التسمية مأسدة فلا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلا  
 ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان يقال الجماد لا فعل له وإنما العمل للحيوان وهذه من  
 الكلمات المشهورة الصادقة فان سمي الجماد فاعلا بالاستعارة كما قد يسمى طالع البحر يدعى سبيل

يجمع معه السابق السبق هو السابق الزمانى فيلزم ان يكون عدمه  
 مقار بالزمان يكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا حلف واذا كان الزمان قدما وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا  
 قديمة لا متنازع وجود المقدار بدور ذي المقدار فيكون محالها العنى الجسم قديما وهو المطلوب (وجوابه) ان الزمان أمر وهمي  
 تقدر به التجددات وباعتباره يكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه وليس أمر آخر جودا يلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم

(فان قيل) الحكيم قد استدلوا على وجود الزمان فيكون منه بعد قيام الدليل عليه خارجا عن قانون المناظرة (قلنا) نعم الا ان  
ما ذكره من الدليل عليه وتوحيده وتبليسه لا يدل على مطالوبهم الذي هو وجود الزمان فنه بالحقيقة راجع الى مقدمات دليله وان  
ثبت ايضا حاله فاستمع لما يتلى عليك من المقال فقول وبالله التوفيق ما وصل اليه من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان  
وجهان (الاول) اننا نفرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة ٢٥ أخرى في تلك المسافة مثل الاولى في

السرعة فان توافقا مع  
ذلك في الاخذ والترك بان  
ابتداء تاما ووقفا معا  
فما ضرورة تقطعا  
المسافة معا وان توافقا في  
الترك دون الاخذ كان  
ابتداء الثانية متأخرا عن  
ابتداء الاولى فما ضرورة  
تقطع الثانية اقل مما  
قطعه الاولى وكذا ان  
توافقا في الاخذ والترك  
وكانت الثانية ابطأ فانها  
تقطع اقل فبين اخذ  
السرعة الاولى وتركها  
امكان قطع مسافة معينة  
بسرعة معينة وامكان قطع  
مسافة اقل منها ببطء معين  
وبين اخذ السرعة الثانية  
وتركها امكان اقل من  
الامكان الاول تلك  
السرعة المعينة فهناك أمر  
مقداري أي قابل للزيادة  
والنقصان بالذات تقع  
فيه الحركة وتفاوت  
بتفاوت ضرورة ان قبول  
التفاوت ينتهي الى  
ما يكون بالذات وهو الذي  
غيرنا عنه بالامكان وسميناه  
بالزمان فيكون موجودا  
لان ما كان قابلا للزيادة  
والنقصان يكون موجودا  
لامتناع كون عدم  
الصرف قابلا للام

الجواز اذ يقال الجبري هو الذي لا يريد المركز ويطلبه والارادة حقيقة لا تتصور الامع العلم بالمراد  
المطلوب ولا تتصور الامن الحيوان وما قوله كم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو  
بالارادة فغير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى ما يريد مع العلم بالمراد والى ما يريد ولا  
نعلم ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة كذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة واما  
قوله كم ان قولنا فعل بالطبع ليس بقص للاول فليس كذلك فانه نقص له من حيث الحقيقة وليس  
لا يسبق الى الفهم المتناقض ولا يستند تفورا اطبع عنه لانه يبق مجازا فانه لما ان كان سببا بوجه ما  
والفعل ايضا سبب سمي فلا مجازا واذ قال فعل بالاختيار فهو ذكر على الحقيقي كقوله اراد وهو عالم  
بما اراده الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفرد لنفسه عن قوله فعل  
بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقة لا مجازيا كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جازان  
يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام في تحريك الرأس واليد حتى يقال كالرأس أي نعم لم يستعجب  
ان يقال كاللسان ونظر بعينه ويكون معناه في احتمال المجازة هذا منزلة القدم فليتبين فعل الخداع  
هؤلاء الاغبياء (فان قيل) تسمية الفاعل فاعلا غاغا تعرف من اللغة والافتد طهر في العقل ان ما يكون  
سببا للشيء ينقسم الى ما يكون مريدا الى ما لا يكون مريدا ووقع الراع في ان اسم الفاعل على كلا القسمين  
حقيقة أم لا ولا سبيل الى انكاره اذا العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسحرة يؤذي  
تسهل والخيز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب معناه بفعل الضرب وقولنا تحرق معناه تفعل الاحراق  
وقولنا يقطع معناه يفعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك مجاز كنتم متحكين فيه من غير مستند  
بجوابكم ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة (والدليل عليه)  
انما لو فرضنا حادنا توقف في حصوله على أمرين (احدهما) ارادي (والآخر) غير ارادي اضاف العقل  
الفعل الى الارادي وكذا اللغة فان من ألقى انسانا في نار فاقول هو القاتل دون النار حتى اذا قيل  
ما قتله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق  
كون احدهما أصلا وكون الآخر متعارفا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا مع ان النار  
هي العلة القريبة في القتل وكان الملقى لم يعطى الا الجمع بينه وبين النار وليس لما كان الجمع بينه  
وبين النار بالارادة وتأثير النار بنفسه ارادة هي قاتل المريد تسم النار قاتلا لا بالارادة من الاستعارة  
فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذ لم يكن مريدا عندهم ولا مختارا للفعل لم يكن صانعا ولا  
فاعلا لا مجازا (فان قيل) نبي يكون الله تعالى فاعلا لانه سبب لوجود كل موجود سواء كان العالم قوامه  
به ولو لا وجود الماري لما تصور وجود العالم ولقد رعد الماري لان عدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لان عدم  
الضوء وهذا ما نعلمه بكونه فاعلا فان كان الحصى بأبي ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الاسامي  
بمظهر والمعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا ولا صفة وانما المعنى بالفعل والصنع  
ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيت حقيقة معنى الفعل وبقوتهم بلغظه تحملا بالاسلاميين ولا يتم  
الدين باطلاق الافاظ الفارغة عن المعاني فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان معتقداكم  
مخالف لدين المسلمين ولا تلبسوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقتها موها وبقيتم

(٤ - تفاوت غزالي) بالضرورة وليس هو نفس السرعة اذا لم يكن قد تساوى ان في السرعة مع التفاوت في ذلك الامر  
المقداري وبالله كس ولا امتداد في امتداد المسافة اذا لم يكن قد تساوى ان في امتداد المسافة مع تفاوت هذا الامكان لاختلافها  
بالسرعة والبطء وبالعكس ولا امتداد اذا لم يتحرك اذ قد يختلف امتداد المتحرك مع الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير  
في مسافة معينة في ساعة واحدة لتساويهما في السرعة وبالعكس (الثاني) من الوجهين اللذين استدلوا به ما عني وجود

الزمان وهو كقول الاب مقدم على الابن ضروري لا يشك فيه غافل فان الابه وجوده مع عدم الابن ثم وبعد الابن فاذا اعتبر الابه من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن الذي يعقبه الوحدان مقدم على الابه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوحد الابن كان معه وليس ذلك التقدم بنفس جوهر الابه لان التقدم امر اضافي لا يتعلق بالابن شيئا بخلاف جوهر الابه ولان جوهر الابه قد يكون مع الابن كما صورناه وتقدمه ٢٦ على الابن لا يوجد مع معيّن له فيكون أمرا ذاتا عليه وليس أيضا عبارة عن مجرد

اعتبار عدم الابن مع الابه لان الابه يعتبر مع عدم الابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الابه عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه مع اتحاد الاعمدين في كونهما بنفس العدم وكما ان القبلية ليست نفس الابه وحده ولا مأخوذة مع وجود الابن فالقبلية أيضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذة مع وجود الابه بل هما أمران زائدان على الامر والمدكورة وليكنهما أمرين اضافيين لا يقومان بذاتهما بل لبد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقوم به ويعرض له بالذات ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الابه والابن مثلا (قلت) لان ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون مع وجوده لان ما يقتضيه ذات الشيء استحالة ان يكاد عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة

حقيقة والمقصود من هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبس فقط (الوجه الثاني) في ابطال كون العالم فعلا لله على أصلهم لشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس محادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداته وذلك لا يتصور من القديم اذا لم يوجد لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجود بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد أو العدم المجرد وكلاهما باطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذا تأثر للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما احبان ان العدم لا يتعلق به أصلا وان العدم في كونه عديم لا يحتاج الى فاعل البتة بقي انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود انه لانسبة اليه الوجود فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائما واذ امت هذه النسبة كان المنسوب اليه أقفل وأدوم تأثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال بقي ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى له كونه حادثا الا انه يوجد بعد عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصف الوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لكل وجود وهو وجود مسبق بالعدم فيقال كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور صدور من فاعله الا بالعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا يتعلق له فاعله فاشترط في كونه فاعلا اشتراط ما لا تأثر للفعل فيه بحال (وأما قولكم) ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستأنف له وجود بعد عدم فتعجب وان عنيتم به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد ثبت انه يكون موجودا في حال كونه موجودا لا في حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل موجودا ولا يكون موجودا في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والايحاد مقارن لكون الفاعل موجودا وكون المفعول موجودا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذا لا ييجاد للموجود ان كان المراد بالايحاد النسبة التي يكون بها الفاعل موجودا والمفعول موجودا (قالوا) ولقد افترضنا ان العالم فعل الله تعالى ازلا وأبدا وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان الباري لو قدر عدمه لبق العالم اذ ظننتم انه كالبناء مع الباني فانه بعد عدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالباني بل هو باليؤسسة المسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه وبالجواب ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لامن حيث عدمه السابق ولامن حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان بقي عنه معنى الحدوث لم يتعلق كونه فعلا ولا يتعلق بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاهل فهو وكذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل أعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يبلغ لان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من اثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الامن موجد وكان وجود الفاعل

لا يمنع فيها ذلك فان افترضنا جوهر الابه من حيث هو لا يمنع ان يوجد بعد الابن فظهر ان الاشياء التي يقال لها في العرف وارادته انها متقدمة ليست معروضة بالذات لا تقدم بل لا بد من أمر آخر تعرض له التقدم بالذات ويكون تقدم سائر الاشياء كونه انية وهو الزمان (فان قلت) قولك ما تعرض له القبلية بالذات امتنع ان يكون بعد ان اريد به ان ما يكون ذاته سببا لثبوت القبلية له امتنع ان يكون بعد نفسه لم يمكن من ان يلزم القبلية من ذلك المعروض الذي يكون ذاته سببا للمعرض القبلية له وان اريد ان ما يكون



معروضا حقيقة للقبليّة من غير أن يكون نابعا في قبليته لقبليّة شيء آخر فلا نسلم امتناع أن يكون بعد وما ذكره من الدليل لا ينقض عليه إذ لا يلزم من كون الشيء معروضا حقيقة بالوصف أن يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يتنوع الاعمال (قلت) المراد الأول قولك من أين يلزم للقبليّة مثل ذلك المعروض (قلنا) لأن هذه القبليّة ليست كقبليّة الواحد على الاثنين بل قبليّة قبل لا يجامع فيها القلب مع البعد والقبليّة التي كذلك لا تعرض حقيقة إلا لامتداد غير فاعترض اجتماع ٢٧ أجزاء في الوجود باعتبار امتناع اجتماع أجزائه لا يجامع القلب البعد وما ليس بامتداد كالحركة مثلا لا يفرض فيه أجزاء بواسطة الامتداد فلا يكون معروضا أو ليا لها والامتداد اذ اقرار لا يمنع اجتماع أجزائه فمعرضه الحقيقي ليس إلا الامتداد الغير القار الذي اذا فرض فيه أجزاء تقدم بعضها على بعض لذاته لا لآخره والزمان (فان قلت) لا نسلم ان القبليّة التي لا يجامع فيها القلب مع البعد لا تعرض حقيقة الامتداد غير قار ولم لا يجوز أن يكون أمران مختلفان بالمابهية بمنع اجتماعهما ما انما فيه ما كوجود الحادث وعدمه ويكون أحدهما معروضا حقيقة للقبليّة والآخر للمعدنية باعطاء الفاعل اياها تبتك الصفتين (قلت) ليس معنى اعطاء الفاعل القبليّة لعدم الحادث مثلا لأنه لم يفعل الوجود أولا ثم فعله وذلك يقتضي أن يوجد شيء أول لم يقع فيه الوجود بل وقع فيه لعدمه فكان

وارادته وعلمه شرطا ليكون فاعلا وان لم يكن من أثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتهم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا وقد عيانا ان كان قد عيانا بشرطه ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد في قندح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده لم كانت اليد مع الماء قبل تحريكه في حين واحد ولو تحرك قبله لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعلنا من جهة فان فرضنا اليد قد عتقت في الماء متحركة كان حركة الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها معلولة ومعقولة ولا يمنع ذلك بفرض الدوام وكذلك نسبة العالم الى الله تعالى (قلنا) لا نحيل ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثات عن عدم جازان ان يكون فعل ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل أو معارزاه وانما نحيل الفعل القديم فانه ليس حادثا عن عدم فتسميته به لا يجازي بحجج حقيقة له (وأما المعلول مع العلة) فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العالم قديم علة ليكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة لا يجازي بل ما يسمى فعلا بشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلا لانه يبره كان متجوزا في الاستعارة وقولكم لو قدرنا حركة الاصبع مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلا تليد ليس لان الاصبع لا فعل له فيه وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد لو قدرناه قديما كانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة حادث عن عدم فهذا الاعتبار كان فعلا وما حركه الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله وعلى أي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لانه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بأن نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة ونحن لانفي يكون العالم فعلا لا كونه معلولا دائما النسبة الى الله تعالى فان تسعوا هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور والمعاني (قلنا) ولا غرض من هذه المسئلة الا لبيان انكم تجهلون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحته قايلا العالم فعلا تحته قايلا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لتحقيق له وقد ظهر هذا (الوجه الثالث) في استحالة كون العالم فعلا لانه تعالى على أصلهم لشروط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد والمبدأ الأول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لانه بموجب أصلهم (فان قيل) العالم بجملة ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو أول المخلوقات وهو عقل مجرد أي جوهر قائم بنفسه غير مختبر يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملاك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجدات بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انما فعل بقوة الشهوة وخلاف ما تفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادية كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الانسان وتذبل بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات كالبحار الواحد ينشر بالمشار ويخت بالقدم ويثقب بالثقب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الأول اذ ليس في

أول وقوعه فيه ولا يكون معروضا حقيقة للقبليّة هذا غاية توجيهه هذا الدليل (والجواب) عن الأول ان هذه الامكانات المذكورة امور باعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكر من انها قابلة للزيادة والنقصان ان اراد يقوله ما يحسب ان الخارج مركب وان اراد في الذهن أوفى الجملة فهو مسلم ولكن لا يلزم منه وجودها في الخارج (وعن الثاني) بان القبليّة والبعدية أمران لانه لا امتداد وجودها في الخارج أصلا فلا يلزم وجودها في الخارج كيف بالقبليّة والبعدية ايضا بيان

والمضافان لا يوجدان الامعاء هنا و خارجا لوجودها بالزمن و هو دمع و فاضها ما معانيها من اجتماع اجزاء الزمان وهو باطل لكونه امر  
غير قار و ايضا هذا الامتداد الذي تعرض لاجزائه القليلة والبعيدة اذا امتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج  
لان وجود السكل في الخارج مع اجتماع اجزائه فيه محال بدیهة ثم انه نقل عن ارسطاطاليس انه قال للمتحرك فيما بين المبدأ  
والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة ٢٨ الحس وهي صفة واحدة تخصية من مدد المسافة الى منتهى ما تستلزم اختلاف نسب  
المتحرك الى حدود المسافة

والمتحرك الى حدود المسافة  
وهذه الحالة تسمى الحركة  
بمعنى التوسط وهي باعتبار  
ذاتها مستمرة وباعتبار  
اختلاف نسبها الى تلك  
الحدود و تدعى بالمتحرك  
باعتبارها وسبيلاتها  
تفعل في الخيال امر اعتدا  
غير قار بمعنى انه يجوز  
العقل بان ذلك الامر المتد  
لو وجد في الخارج  
و فرض فيه اجزاء امتنع أن  
توجد تلك الاجزاء معاً بل  
كان بعضها متقدماً  
وبعضها متأخراً وهذه  
تسمى الحركة بمعنى القطع  
والاول موجود في  
الخارج بديه من اختلاف  
الثاني ضرورة ان الامتداد  
الذي يمتنع اجتماع  
اجزائه في الوجود لا يكون  
موجودا في الخارج وكما  
ان الحركة تفعل  
لامر ين كذلك الزمان  
يقال للمعين (أحدهما)  
امر بسيط غير مقسم  
مطابق للحركة بمعنى  
التوسط وثانيهما امر  
متصل مطابق للحركة  
بمعنى القطع وهو هذا  
المعنى لوجوده في  
الخارج أصلاً بل هو امر

ذاته اختلاف اشتمالية وكثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ولا تم اختلاف مادة فان الكلام في المعلول الاول  
اول الذي هو المادة الاولى مثلاً ولا تم اختلاف آلة اذا لا موجود مع الله في رتبة فالكلام في حدوث  
الآلة الاولى يلحق بالان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا)  
في لزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من افراد بل تكون الموجودات كلها اتحادا وكل  
واحد معلول لواحد آخر فوه علة لا خريحتها الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد  
الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعها مشأ  
واحد والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجودا أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعا بلة أخرى  
والملك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم يحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادر من  
علة سواءها وكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد او  
من علة مركبة فينبو حده السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب بسيط فان المبدأ  
بسيط وفي الآخر تركب ولا يتصور ذلك الا بالبقاء وحيث يقع التقاطع يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر  
منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا ان ذب الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ما هو في محال  
كالاعراض والصور والى ما ليست في محال وهذا ينقسم الى ما هي محال غير ها والى ما ليست بمحال  
كالوجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاحسام ونسبها انفسا والى ما لا  
يؤثر في الاحسام بل في النفوس ونسبها اعقولا مجردة اما الموجودات التي تحيل في المحال كالاعراض  
فهى حادثه ولها عمل حادث وتنتهي الى عبادا هو حادث من وجه دائم من وجهه وهي الحركة الدورية  
وليس الكلام فيها وانما الكلام في الاصول القائمة بانفسها في محال وهي ثلاثة اجسام وهي أحسها  
وعقولا مجردة وهي التي لا تنتمي بالاجسام لابل بالعلقة العلية ولا بالانطباع فم او هي أشرفها ونفوس  
وهي أوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التأثير والفعل قيم افهى متوسطة في الشرف  
فانها تتأثر عن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سماويات والاعراض المادية التي هي حشو  
مقعر ذلك القمر والسماويات التسع حيويات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره وهو ان  
المبدأ الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم  
يعرف نفسه ويعرف مبداه وقدميينا العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي سمي ملاءة كاو علة او ما ريد  
و يلزم عن وجوده ثلاثة امور عقل ونفس الملك الاقصى وهو السماء السابعة وجرم الفلك الاقصى  
ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك السكوا كب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع  
ونفس فلك رطل وجرمه و لزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى  
انتهى الى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذي يسمى العقل  
الفعال لزم منه حشوك القمرو هي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك  
ثم ان المواد تنجز بسبب حركات السكوا كب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان  
ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فمأبث لواحد لا يلزم  
للاخر مخرج منه ان العقول بعد المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ التسعة

مرتسم في الخيال وتعلم ان ذلك الامر المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج  
وفرض فيه اجزاء لا تمتنع اجتماعها معا ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير  
مستقر يحصل في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان الامتداد الخيالي الى ظاهر في بادئ الرأي دال على  
ذلك الامر الذي فيه نوع خفاء اقيم مقامه وبجست عن احواله (ولما قيل ان يقول) لا نسلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان

१९

زمانی لكن ليس بزمان زائد على ماهو متقدم ومتأخر لان التقدم والتأخر من العوارض الذاتية الاولية للزمان فهما انما يعرضان لاجزاء الزمان بالذات وللماء دهايا بواسطة وقوعه ههنا فلا يلزم من كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدمها زمانيا أن يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون في دعوى الحصر وما ذكر لبيانها فوجه ضبط لاحصر عقلي لكون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدم كون السبقي باعتباره التوقف والسكالم والمبدأ المحدد وان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر ويكون تقدم عدم الزمان علم

وحدود منه وأما أجزاء الزمان فقد ذكر في الجواب سدا المانع فلا يضطرر وجه في السبب الزماني لأن اندفاع السبب لا يستلزم اندفاع المانع  
 هذا والتحويل على الجواب الأول (قال الأمام حجة الاسلام الفراءني) في تقرير الاستدلال الثاني القائل بأن البارئ تعالى متقدم على  
 العالم والعالم متأخر عنه ان أرادانه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات أما بالطبع أو بالعلمية فيلزم أن يكونا حادثين أو تدعيين واستحال  
 أن يكون أحدهما قديما والآخر ٣٠ حادثان لأن المتقدم باى وجه كان اذ لم يكن له تقدم زماني لا يكون حالة تقدمه مقارفا

في الوجود عن المتأخر  
 فيكونان قديمين أو حادثين  
 وان أرادانه متقدم عليه  
 بالزمان فيلزم أن يكون  
 قبل وجود الزمان زمان  
 كان العالم فيه معدوما وهو  
 متناقض (وجواب ما ذكره  
 من التفسير) أن يقال  
 المراد انه متقدم عليه  
 بالذات لا بالزمان وأما  
 يلزم كونهما قديمين أو  
 حادثين لو كان عدم تقدمه  
 عليه بالزمان مقارنته له في  
 الزمان وليس كذلك بل  
 لعدم الزمان (فان قيل)  
 اذ لم يكونا قديمين أو حادثين  
 بسل كان البارئ تعالى  
 قديما والعالم حادثا يكون  
 وجوده تعالى متقدما على  
 وجود العالم متقدما  
 لا يجمع فيه المتقدم المتأخر  
 وكل تقدم كذلك فهو  
 زماني (قلنا) لا نسلم ذلك  
 وأما يلزم ذلك فيه ما اذا  
 كان وجوده متقدما مقارنا  
 للزمان اذ مختارانه تعالى  
 متقدم عليه بالزمان لكن  
 لا بزمان موجود محقق  
 حتى يلزم ما ذكره من  
 التناقض بل برمان مقدر  
 موهوم ولا تناقض أصلا  
 (وأجاب عما ذكره من

واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته ولعقل ذاته معلول له فانه كذلك والعقل مطابق للمعقول غير جرح  
 الكل الى ذاته فلا كثرة اذن وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فانه صدر منه الاختلافات ولتترك  
 دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوجودانية نزول بهذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا  
 يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته والعقل والعقل والاول والمعقول واحد ولا يعقل غيره (فالجواب) من  
 وجهين (أحدهما) ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا أن الاول يعلم نفسه  
 مبدأ الفيض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلا كليا لا جزئيا اذ استجبوا قول الغايل  
 المبدأ الاول لا يصدر منه العقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوله عقل يفيض منه عقل ونفس  
 ذلك وجرح ذلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعقله ومعبداه فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث  
 ان العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذا ثلاثة أمور (والاول) ما عقل الانفس وهذا عقل نفسه  
 ونفس المبدأ ونفس المعلولات ومن قطع أن يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الاربعة فقد جرحه  
 أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره فان من يعقله ويعقل نفسه أشرف منه اذا كان هو  
 لا يعقل الانفس فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم الا ان أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من  
 حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله  
 بالانبياء عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما أشهدتم خلقي السموات  
 والارض ولا خلقي أنفسهم الظانين بالله ظن السوء المنة قدس أن أمور الربوبية يستولى على كبرها القوي  
 البشرية المغرورين بقولهم زاعمين ان فيها مبدء وحده عن تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم اضطروا الى  
 الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجعت الى ما لوحى في منام لتعجب منه (والجواب الثاني) هو أن من  
 ذهب الى ان الاول لا يعقل الانفس اغا حاذر من لزوم الكثرة اذ لو قال به لزم ان يقال عقله غيره غير عقله  
 نفسه وهذا لازم في المعلول الاول فينبغي ان لا يعقل الانفس لانه لو عقل الاول غيره لمكان ذلك غير ذاته  
 ولا تنقرا الى علة غير علة ذاته ولا علة الاله ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يعلم الا ذاته وتبطل الكثرة  
 التي نشأت من هذا الوجه (فان قيل) لما وجد عقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك  
 بعلة أو بغير علة فان كان بعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد  
 صدوره وذات المعلول (فالثاني) كيف صدر منه وان لم يغير علة فيلزم الاول موجودات كثيرة بلا علة  
 ويلزم منها الكثرة ولا يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والرائد على الواحد  
 ممكن والممكن يقتضي علة فهذا اللازم في حق المعلول ان كان واجب الوجود لذاته فقد بطل قوتهم  
 واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة  
 المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلول عالما  
 بالعلة فليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاته بل لزوم  
 العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة في علم المبدأ امحالة فانه لا مبدء له وليس  
 هو من ضرورة ذات المعلول وهذا أيضا لا يخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعلول  
 الاول ذات نفسه أعين ذاته أم غيره فان كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان غيره فليكن

كذلك

المتقرب) بأن الزمان مخلوق وحادث وليس قبله زمان

أصلا ومعنى تقدم البارئ على العالم هو انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارئ تعالى بوجه عدم  
 العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يمكن عن تقدير  
 شيء ثالث فلا تنفقات الى انحاط الاوهام (فان قيل) اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات البارئ وعدم العالم حاصلا



ولا يصح أن يقال بهذا الاعتبار كان الله ولا عالم بل الصحيح أن يقال يكون الله ولا عالم فدل على أن بينهما ما فرقا وإن كانا انتقالا على ما مضى وأن تحت لفظة كان مفهوما أن الله والماضى والماضى بذاته هو الزمان والماضى بغيره هو الحركة فانهما مضى بعضى الزمان ما للضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا) الماهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذى به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس اليما يدل ان الله قد راعى عدم العالم ٣١ في المستقبل ثم قدرنا لنابع ذلك

وجود اننا يصح منا حينئذ ان نقول كان الله ولا عالم سواء اردنا به العدم الاول والعدم الثانى وآية ان هذه نسبة ان المستقبل بعينه يجوز ان يصبر ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضى وهذا كله يجوز الوهم عن فهم وجود مبدأ الامع تقديره قبل له وذلك القبل الذى لا ينقل الوهم عنه بظن انه شئ موجود هو الزمان وهو كجزء الوهم عن تقديرته اى الجسم من غير أن يكون وراءه بعده لاء أو ملاء (وفيه نظر) لان النسبة التى بها افتراق اللفظين ليس الا الماضى والاستقبال اذ لا تعقل ههنا نسبة بينهما فتفرق هذان اللفظان عن سواهما وهما وصفان ذاتيان للزمان واتصافا بغيرهما بواسطته فيلزم بالضرورة أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم نالسؤال عائد بعينه (فان قلت) ذلك الزمان هو موهوم لا محقق فلا يلزم من تقدمه تعالى عليه زمان موهوم ما ذكر من المحذور (قلت) نحن نثبت

كذلك في المبدأ الاول فيلزم منه كثرة فاذن فيه تربع لا تثليث برعهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه وأنه يمكن الوجود بذاته ويمكن أن يراد أنه واجب الوجود بغيره فيظهر تخرجه من حيث هو بهذا يعرف نعمق هؤلاء في الموهوم (الاعتراض الرابع) أن نقول التثليث لا يكفي في المعلوم الاول فان جرم السماء الاول لم يزل عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وبه تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبدء اذا الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبه ملة مستقلة الاجزاء حتى تكون أحدها بواسطة الآخر من غير ملة أخرى زائدة عليه (الثاني) ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائدة على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنة له أصغر منه أو أكبر فلا بد من مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموحى لوجوده لوجود العقل لان العقل وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير فيجوز أن يقال العقل يحتاج الى ملة بسيطة (فان قيل) سببه انه لو كان أكبر منه لمكان مستغنى عنه في تخصيص النظام الكلى ولو كان أصغر منه لم يصب النظام المقصود فنقول وتعين وجه النظام هل هو كاف في وجود ماهية النظام أم يفتقر الى ملة موجودة فان كان كافيا فقد استغنيت عن وضع الملة فاحكموا بأن كون النظام في هذه الموجودات اقتضت هذه الموجودات بلا ملة زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى ملة كذلك أيضا لا يكفي الاختصاص بالمقادير بل يحتاج أيضا الى ملة التركيب (الثالث) هو ان الفلك الاقصى انقسم الى نقطتين هما القطبان وهما ثابتة الوضع لا يفارقان وضعهما وأجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلو ما أن تكون جميع أجزاء الفلك الاقصى متشابهة فلم يزل تعين نقطتين من بين سائر النقاط لكونها نقطتين أو أجزاء مختلفة ففي بعضها خواص ليست في البعض فبمبدأ تلك الاختلافات والجرم الاقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الانسباط في الشكل وهو الكرى ومتشابه في المعنى وهو الخلق من الخواص المميزة وهذا أيضا لا يخرج منه (وان قيل) اعمل في المبدأ أنواعا من الكثرة لازمة لامن جهة المبدأ وانما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقى لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشك ككفاي ان مبدء الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر منه كثير (قلنا) فاذا جازتم هذا فقلوا ان الموجودات كلها الى كثرتها وقد بلغت آلافا صدرت من المعلوم الاول فلا يحتاج ان يفتقر على جرم الفلك الاقصى في نفسه بل يجوز أن يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسموية بأنواع كثيرة لازمة في المظالم واعلم ان مقتضى الاستغناء بالمعلوم الاول ثم يلزم عليه الاستغناء بالملة الاولى فانه اذا جاز تولد كثره يقال انه لازمة للملة مع انها ليست ضرورية في وجود المعلوم الاول ما زال بقدر ذلك مع الملة الاولى ويكون وجودها لا بد له ويقال انها لازمة لا بد له ولا يدري عددها وكما تخيل وجودها بلا ملة مع الاول تخيل ذلك بلا ملة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما ما يفارقه في زمان ولا مكان فالا يفارقهما في مكان ولا زمان ويجوز أن يكون موجودا بلا ملة لم يختص أحدهما بالاضافة اليه (فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى زادت على ألف ويبعدان تبلغ الكثرة في المعلوم الاول الى هذا الحد فذلك أكثرنا الوسائط (قلنا) قول القائل يبعد هذا جرم ظن لا يحكم به في المعقولات الا ان

لا حاجة الى ما ذكره من التطويل وارتكاب ما بعد ما كبره من ان قولنا كان الله ولا عالم لا يدل الاعلى وجود ذات وعدم ذات فليقتل (ثم قال) رحمه الله تعالى صيغة نائية لهم لازمة قدم الزمان وذكر ما محصور له هو انه لو كان الزمان حادنا لا يمكن قبل خلق العالم وجود جركتين احدهما انتهت الى ابتداء خلق العالم بمائة دورة والاخرى انتهت الى مائة دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة لانه لو امتنع وجود جركتين شأنهما ما ذكرناه قبل خلق العالم فالذات ما والذات ما لانها خلق عاجز عن خلقها ما والاول باطل لانها ما كانتا

ممكنتين بعد خلق العالم بلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه قادر على خلقه ما وقت خلق العالم فلم  
انقلاب الماري من الجزا الى القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان تبدئ الحركتان مع الاستحالة ان تبدئ حركتان متساويتان في  
السرعة والبطء ثم تتغيران الى وقت واحد مع كون عدد دوراتهما متساوية لانه لا يمكن ان يكون الزائد مثل الباقي فقد حصل قبل  
خلق العالم امتداد اذ احد هاتين الحالتين لا يمكن ان تحصل فيه الامانة ودورة والاخر بحيث يمكن ان تحصل منه مائة دورة وهذا ان

الامانة اذ ان المتعوتات

بالزيادة والمقصود ان

لاسيقة طه ما الا زمان

يلزم ان يكون قبل

وجود الزمان زمان وهو

محال فتعين كون الزمان

قديما وهو مقدار الحركة

وهي صفة قائمة بالجسم

فيلزم قدم العالم (ثم قال)

رحمه الله تعالى الاعتراض

ان كل هذا من عمل

الوهم واقرب طريق في

دفع المقابلة للزمان

بالدكار ما يقول هل كان

في قدرة الله تعالى ان

يخلق الفلك الاعلى

في سمكة اكبر مما خلقه

بذراع فان قالوا لا فهو

وان قالوا نعم فبذراعين

وثلاثة اذرع فكذلك

يرتقي الى غير النهاية

ونقول في هذا اثبات

بعد وراء العالم له مقدار

وكية اذا لا كبر بذراعين

لا يشغل ما شغل الكبر

بذراع فو راء العالم بحكم

هذا كية ويسمى هذا

كبة وهو الجسم والخلاء

قوراء العالم خلاء او لاء

وكذلك هل كان الله تعالى

قادر على ان يخلق كرة

العالم اصغر مما خلقه

يقول انه يستحيل فقول لم يستحيل وما المراد والفيض انما هو ما جاوزنا الواحد واعتقدنا انه يحور ان يلزم  
المعلول الاول لان جهة العلة لازم وان كان ثلاثة وثلاثة وما الخيل لاربع وخمس وهكذا الى الالف والافن  
يتحكم بمقدار دون مقدار ليس بعد مجاوزة الواحد من هذا ايضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعلول  
الثاني ما نه صدر منه تلك الكواكب وفيه من الكواكب المعروفة المسماة الف ونيف وهي مختلفة  
المقام والشكل والوضع واللون والتأثير والخوصه والسعادة فبعضها على صورة الجبل والثور والاسد  
وبعضها على صورة الانسان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السعفي في التبريد والتسخين  
والسعادة والخوصه ويختلف مقدارها في ذاتها فلا يمكن ان يقال ان كل نوع واحد مع هذا الاختلاف  
ولو حاز هذا الجار ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الحسية فيكمية اعله واحدة فان كان اختلاف  
صفتها ارجوا هو اوطاها هاد على اختلافها فذلك الكواكب مختلفة لا محالة وبفقير كل واحد  
الى علة له ضرورة علة لحيولة وعلة لا اختصاصه بطبيعته المسخنة او المبردة او المسعدة او المخفضة وعلة  
لا اختصاصه بموضعه ثم لا اختصاص جعلها باشكل الهائم المختلفة وهذه الكثرة ان تصور ان تعقل في  
المعلول الثاني تصور في المعلول الاول وقع الاستغناء (الاعتراض الخامس) هو اننا نقول لسلمانكم هذه  
الامور الباردة والتحركات الفاسدة ولكن كيف لا تصحون من انفسكم في قولكم ان كون المعلول  
الاول ممكن الوجود اقتضى وجود حرم العلة الاقصى منه وعلة نفسه اقتضى وجود نفس العلة منه  
وعلة الاول اقتضى وجود علة العلة منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان عائب  
وانه يمكن الوجود وان يعقل نفسه وصاحبه فقال يلزم من كونه يمكن الوجود وجود ذلك فيقال واى  
مناسبة بين كونه يمكن الوجود وبين وجود ذلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه واصنافه شيان  
آخرا وهذا اذا قيل في انسان فخلق منه فكذلك في موجودا مكان الوجود قضية لا تختلف  
باختلاف ذات الممكن انما كان او لم يكن او قل كما نلت ادرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل  
هذه الامور فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات (فان قال قائل) فاذا ابطم  
مذهبهم فماذا يقولون اسم اترعون انه يصد من الشئ الواحد من كل وجه شيان مختلفان متكايرون  
المعقول او يقولون المبدأ الاول فيه كثره فتركون التوحيد او تقولون لا كثره في العالم فتتكرون  
الحس او تقولون لمت بالوسائط فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نحض في هذا  
الكتاب خوض ممدوا غرضنا ان نشوش دعاوهم وقد حصل على اننا نقول ومن زعم ان المصير  
الى صدور اثنين من واحد مكابرة للمعقول او انصاف المبدأ بصفات قدعية ازلية مناقض للتوحيد  
هاتان دعوتان باطلتان لا برهان عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف  
واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالانظر وما المانع من ان  
يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والجناسات كما يريد وعلى  
ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون بالاجزات ويجب قبوله  
(واما البعث عن كيفية صدور العمل من الله بالارادة) فقبول وطمع في غير ملامع والذين طمعوا  
في طلب المناسبة ومعرفة ارجح حاصل نظرهم الى ان المعلول الاول من حيث انه ممكن الوجود

بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتقي من الماء والشغل

للاحياء اذ الماء المنقي عند نقصان ذراعين اكبر مما ينتقي عند نقصان ذراع يكون الخلاء مقدار وانما ليس بشئ فكيف يكون

مقدرا (وجوابا) في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية

وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن لا نقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور فكذلك العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس

صدر

يمكن فلا يكون مقدوراً (قلنا) هذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) أن هذا صكارة العقل فإن العقل في نفسه أكبر العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كقد ير الجوع بين السواد والبياض والوجود والعدم والامتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كما ذاقه وتحمق فاسد (الثاني) أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أصغر منه ولا أكبر فهو وجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن العلة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي ٣٣ الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب

و ليس هكذا مذهبكم (الثالث) أن هذا العاسد لا يجوز الخصم عن مقابله بمثله فقول أنه لو لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكن بل وادعى الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فإن قائم) وقد انقضى القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لأن الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً وامتناع حصول ما ليس ممكناً لا يدل على العجز (وان قلتم) أنه كلف كان محتافاً صار ممكناً (قلنا) ولم يستحيل أن يكون ممكناً في حال ممكناً في حال (وان) قائم الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف تكون مقسداً كما وأكبر منه أو أصغر بمقدار طرفة عين فان لم يستحل هذا هذا طريق المقاومة (والتحقيق) في الجواب أن ما ذكره من تعذر الامكانات لا معنى له وإنما المسلم أن الله تعالى قادر قديم لا يمتنع الفعل عليه أبداً لو أراد وليس في هذا العذر

صدر منه فذلك ومن حيث أنه عقل نفسه صدر منه نفس الملك ومن حيث أنه عقل حالة صدر منه عقل الملك وهذه حقا لا ظاهراً متساوية ولتقبل مبادئ هذه الامور من الانبياء وايضا صدقوا فيها اد العقل ليس يحياها وابتكر البحث عن الكيفية والكمية والمادية فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع تفكر وافى خلق الله ولا تتفكر وفي ذات الله (مسئلة) في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فنعقول) الناس فرقان فرقة أهل حق وقدر أو ان العالم حادث وعلموا ما في رورق الحادث لا يورده نفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية قدر أو ان العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعاً ومعتقدهم مفهوماً وان كان الدليل يدل على بطلانه (وأما الفلاسفة) فقد رآوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (فإن قيل) نحن إذا قلنا ان للعالم صانعاً لم نرد به فاعلاً مختاراً يفعل بعد أن لم يفعل كما شاهد في اصناف الفاعلين من الحياط والساج والبياب نرى به علة العالم ونسبها الى المبدأ الاول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سمينا صانعاً فلهذا التأويل وثبت وجوده لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فاننا نقول) العالم موجوداته إما أن يكون لها علة أو لا علة لها فان كان لها علة فذلك العلة لها علة أم لا علة لها وكذلك القول في علة الله فاما ان تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي الى طرف فالأخير علة أولى لا علة لوجودها فقسها الى المبدأ الاول وان كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول فان لم نعلم به الامور وجوداً لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الاول هو السموات لانها اعداد ودليل التوحيد بمنه فيعرف بطلانه بمطرق في صفة المبدأ ولا يجوز أن يقال أنه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره لأنه جسم والجسم مركب من المدة والهيولى والمبدأ الاول لا يجوز أن يكون مركباً وذلك يعرف بنظرنا ان المقتضود ان وجوده لا علة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق واما الخلاف في الصفات وهو الذي نمنه بالمبدأ الاول (والجواب) من وجهين (أحدهما) أنه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون اجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظرنا في بطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد وفي نفي الصفات بهذه المسئلة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسئلة هو أن نقول ثبت تقدير ان هذه الموجودات لها علة واعلمنا علة له علة كذلك وكذلك وحدها الى غير نهاية (وقولكم) أنه يستحيل اثبات علل لانها لا يستقيم منكم فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة غير واسطة او عرفتموه بواسطة ولا سبيل الى دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم بتحويل حوادث الاول لها وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية فلا يبعد أن يكون بعضها علة لبعض وينتهي من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق له آخر وهو الآن ولا أول له فارزعم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معها في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بانتهاى وعدم التناهي فيلزمكم في المموس البشرية المفارقة للابدان فانها لا تنفي عنكم والموجود الممارق للبدن من المموس لانها لا علة لها كما ان الزمان انسان وانسان من نقطة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات

(٥٠ - تهافت غزالي) ما وجب اثبات زمان ممتدا الآن يصنف الوهم اليه بتلخيصه شيئاً آخر انتهى كلامه وفي كل واحد من الوجود الثلاثة التي ابطال بها عدم ما كان كون العالم أكبر مما هو عليه نظراً (أما الاول) فلا بالاسلم ان مرجع المحالات كلها هو الجمع بين النفي والاثبات ولوسلم فيمكن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يرجعون ان هوولى الاول لا يتقبل مقداراً أصغر وأكبر مما هي عليه فلو كان العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه لكانت مادة الإفلاك قابلة وغير قابلة بتقديرها وأما أكبر مما هي عليه الآن

(وأما الثاني) فلا بد أن يلزم من وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع أن يكون أصغر أو أكبر منه أن يكون مستغنيا  
عن السبب الموجد فان معنى وجوب مقداره الخصوص له وامتناع أن يكون أصغر أو أكبر ما هو عليه أنه اذا وجد بايجاد الفاعل  
لا قبل مادته الا هذا المقدار الخصوص دون ما عداه مما هو أكبر أو أصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده وأين هذا من استلزام  
الاستغناء عن السبب الموجد ٣٤ (وأما الثالث) فلان القول بان العالم لم يكن قبل الوجود محتمل وافي الامكان الوحد

دستلزم الانقلاب من  
الامتناع الذي الى الامكان  
ولانزع في استحالة  
بمع لاف القول بامكان  
مقدار العالم دون ما هو  
أزبد منه أو أنه نص فاه  
لاستحالة فيه لاحتمال  
أن لا تكون المادة قابلة  
لغير ذلك المنزاع كما ذكره  
فلا تتم المقابلة لظهور  
امتناع أحد هذين  
الآخر (لا يقال) معنى  
قوله لم يكن وجود العالم  
قبل وجوده محتمل وان  
الوجود المتيقن بالحوصل  
في الزمان السابق غير  
ممكن وهو أحص من  
الوجود المطلق ومقابل  
للوجود المتيقن بالحوصل  
في الزمان اللاحق ولا  
يلزم من امتناع الاحص  
امتناع الاعص ولا من  
امتناع أحد المتغيرين  
امتناع الآخر كما أن  
يمنع وجود المتيقن  
بالحوصل في الزمان  
السابق ولا يمنع وجوده  
مطلقا في الزمان اللاحق  
وليس فيه انقلاب  
من الامتناع الذاتي الى  
الامكان بل الوجود المتيقن  
بالحوصل في الزمان

قبله ومع به وبعده وان كان الكل بالنوع واحد افعلة في الموجود في كل حال نفوس لاعدادها (فان  
قيل) النفوس ليس له هذه الارتباط بالعرض ولا ترتيب لها بالطبع ولا بالوضع وانما تتجلى نحن  
موجودات لانهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاحصاء فانها مرتبة بعضها فوق بعض أو كان لها ترتيب  
بالطبع كالملل والدولوات وأما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولى  
من عكسه فلم أحتم أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وهم يتكروا على من يقول بأن هذه  
النفوس التي لانهاية لها لا تتخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الأيام والليالي الماضية  
لانهاية لها وادق درنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الآن خارجا عن النهاية  
واقعا على ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض والعلية غايته أن يقال انها قبل المعلوم بالطبع كما يقال  
اساقوق المعلوم بالذات لا بالمكان فادام يستحل ذلك في القبل الحقيقي الرمزي فينتفى أن لا يستحيل في  
القبل الذاتي الطبيعي وما بالهم لم يحدوا وأجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وحوزوا  
موجودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا التحكم يارد لأصل له (فان قيل)  
البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية أن يقال كل واحد من أحاد العلل ممكن في نفسه أو واجب  
فان كان واحدا لم يمتد الى علته وان كان محكما فاكل موصوف بالامكان وكل ممكن في نفسه تعالى علة زائدة  
على ذاته فيقتصر الكل الى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الآن يراد بالواجب مالا  
عليه لوجوده ويراد بامكان ماله وجوده علة وان كان المراد هذا فانه يرجع الى هذه اللفظة فيقول كل واحد  
ممكن على معنى أنه له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته  
خارجة عنه وان اريد لفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس بمفهوم (فان قيل) بهذا يؤدى الى أن يتصور  
واجب الوجود بمكان الوجود وهو محال (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما اردناه فهو نفس  
المطلوب فلان ما انه محال وهو كقول القائل يستحيل أن يتصور القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم  
وأحاد الذوات حادثة وهي ذوات أوائل والجموع لا أول له بقدم مالا أول له بذوات أوائل وهذا  
ذات الاوائل على الاحاد ولم يصدق على الجموع وكذلك يقال على كل واحد أن له علة ولا يقال  
للجموع علة وليس كل ماصدق على الاحاد يلزم أن يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه  
واحد وانه بعض واحد جز ولا يصدق على المجموع وكل موضع عينا من الارض فانه قد استضاء بالشمس  
في النهار وأظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن أي له أول والجموع عندهم ماله أول فبين ان من  
يجوز حوادث لا أول لها فهو موصو والعناصر الأربعة والمتغيرات فلا بد من انكار علل لانهاية لها  
ويخرج من هذا انه لا سيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى  
الحكم المحض (فان قيل) ليست موجودا في الحال ولا صور العناصر وانما الموجد موجودا بصورة واحدة  
بالمعل وما لا وجود له لا يوصف بالتأهي وعدم التأهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يمتد ما يقدر  
في الوهم وان كانت المقدرات أيضا بعضها عللا لبعض فلاسان قد يفرض ذلك في وهمه وانما الكلام  
في الموجود في الاعيان لا في الازدهان ولا يبق النفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها  
كانت واحدة أرية قبل التعلق بالابدان وعدم مفارقة الابدان تحذف لا يكون فيها عدد فضلا

السابق يمنع دائما الوجود في الجملة في الزمان اللاحق يمكن دائما (لانا نقول) لو جاز كون الشيء الواحد  
ممكن الوجود في زمان يمنع الوجود في زمان آخر بناء على ان الوجود في زمان سابق أخص من الوجود مطلقا أو مغايرا للوجود في زمان  
لاحق بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو أعم منه أو امتناع الوجود اللاحق لانه اذا استغناء الحوادث عن  
الحادثة لجواز أن يمنع وجودها في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لتعلقها الى صانع يحدتها بل ذواتها



وجوده وتحققه - وبما  
يؤيد ذلك هو انه لو اعتبر في  
ماهية القديم والحادث  
تحقق في الزمان والزمان  
المعتبر اما ان يكون قدما  
أو حادثا فان كان قدما فان  
اشتراط في قدمه أن يكون  
له زمان آخر لزم أن يكون  
للزمان زمان وان لم يشترط  
فقد صار القديم معقولا  
قدما من غير اعتبار تحقق في  
الزمان وإذا عقل القديم  
في موضع من غير اعتبار  
وجود الزمان فليعقل  
مثله في حق الله وفي سائر  
الماهيات القديمة وإن  
كان حادثا مع انه لا يشترط  
في كونه حادثا وجود زمان  
آخر لامتناع أن يكون  
للزمان زمان آخر فإذا تحقق  
تصور حدوث حادث من  
غير اعتبار وجود زمان  
ولم يتصور مثله في حق  
العالم وفي جميع الأمور  
الحادثة (الوجه الثالث)  
من وجوده استدلالهم على  
قدم العالم هو أن العالم يمكن  
أن يكون في الازل والالزم  
الآن في الالزم من الامتناع  
الدائي الى الامكان الدائي  
وهو باطل بالضرورة

وكذا صحة تأثير الباري في العالم أزلى والالزم الانقـلاب المذکور وهو أى ما ذكرنا من أزلية صحة العالم والى  
يهطل دلائل القائلين بحسب الحدوث ثم نقول لو كان العالم حادثا لزم ترك الجود الذى هو فاعلة الوجود  
لا يلى به حتى بالجود المطبق (واجيب) باننا لا نسلم اعتقاع ترك الجود مدة لا تنتهى فان المبدء اعندنا فناء على  
اليمينه فيجوز ان يفنى كل كيف يشاء فى أى وقت شاء وما الدليل على خلافه ولو سلم فالألزم ما ذكرنا

وكذا صحة تأثير البارى في العالم ازل والالزم الاقتران بالذ كور وهو اى ما ذكرنا من ازيلية صحة العالم وازلية صحة تأثير البارى فيه.   
يبتطل دلائل الفاتنين بحسب الحدود وشتم نقول لو كان العالم حادثا لم ترك الجود الذى هو اعادة الوجود عامه - مودة لا تنتهى. وذلك   
لا يلية - بقى بالجود المطلق (واجيب) باننا انسلم امتناع ترك الجود مدة لا تنتهى فان المبدء اعفد نافع عمل محتمل لا غاية لفعله ولا علة   
له.   
فبحوزان يفهم كيف يشاء فى اى وقت شاء وبما الدليل على خلافه ولو سلم فالالزم مما ذكرنا ازيلية الامكان وهي غير

امكان الازلية رغم مستلزمية له وذلك لا مادافلا مكانه ازل او ثابت ازلا كان الازل طرعا لا لامكان فيسلم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اذ ساقا مستهرا غير مسبوق بعد الانتهاء وهو ثابت للعالم ولتأثير البارى تعالى ايضا (واذا قلنا ازلية ممكنة) كان الازل طرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا كما ٣٦ مستهرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممكنا ولا يلزم من

هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل المتغيرات دون الممكنات لان المتبع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين القوم (واعترض عليه بعض الافاضل من المتأخرين) باقامة الدليل على ان ازلية الامكان مستلزمية لامكان الازلية وقال امكان الشيء اذا كان مستهرا اولا لم يكن هو في ذاته متاعنا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منه اذ لا يمكن امره مستهرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو ولم يمنع من انصافه بالوجود في شيء منها بل جاز انصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعها ايضا وجوار انصافه به في كل منها معا هو امكان انصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالظهور الى ذاته فازلية الامكان مستلزمية لامكان الازلية نعم ربما امتنع الازلية الغير وذلك لينا في الامكان الداني مثلا الحادث

بعض سواد ليس بلون أى لم يجهله المذلة لو ما بان ما ثبت للذات زائدا هل الذات له يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يحقق في الوجود وان كان يقال هذا التفسير خطأ في الوضع فلا يقال للسواد لون لذاته قولا مع ان يكون غير ذاته فكذلك لا يقال ان هذا الوجود واجب لذاته اولا لانه لذاته قولا يمنع ان يكون ذلك الغير ذاته محال (مسلكهم الثاني) ان قالوا الوجود ضا واحدا في الوجود كما مائة مائتين من كل وجه او مختلفين فان كانت مائة مائتين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنية اذا السواد انهما اثنتان اذا كانا في محلين او في محل واحد ولكن في وقتين او السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد وهما اثنتان لاختلاف ذاتيهما اما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحدت في محل واحد لم يعقل التعدد ولو طار ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس يتبين بينهم معايرة واداسمات التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يكن بالزمان ولا بالمكان فلا ينفى الا الاختلاف في الذات ومهما احتمل في شيء فلا يحلو انما ان يشتركا في شيء او لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال ان لم يشتركا في الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع واذا اشتركا في شيء واختلغا في شيء كان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيكون ثم تركيب اقسام بالاقول واجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا يقسم بالكمية فلا يقسم بالاضافا اقول الشارح اذ لا تتركب ذاته من امور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الناطق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومذلول لفظ الحيوان من الانسان غير مذلول لفظ الناطق فيكون الانسان متريكا من اجزاء تنظم في الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان لمجموعة اوهذا لا يتصور وواجب الوجود دون هذا لا يتصور الاثنية (والجواب) انه مسلم انه لا يتصور الاثنية الا بالمعايرة في شيء ما وان التماثلين من كل وجه لا يتصور تغيرهما ولكن قولنا ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم محض فالبرهان عليه (وليس هذه المسئلة على حياها) فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا يقسم بالاقول الشارح كالا يقسم بالكمية وعليه ينبغي اثبات وحدانية الله تعالى عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات البارى من كل وجه واثبات الوحدة بين الكثرة من كل وجه والكثرة تنطرق الى الدوات من جسمه اوجه الاول يقول الانقسام به لا ر واما فذلك لم يكن الجسم الواحد وادام اذ لا فاته واحد بالانصاف الا فاته القابل للزوال وهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الاول (الثاني) ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كانهقسام الجسم الى الهولي والصورة فان كل واحد من الهولي والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فمما شيا ت مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا ايضا منفي عن الله سبحانه فلا يجوز ان يكون البارى تعالى صورة في جسم ولا مادة وهولي في جسم ولا مجموعهما اذ ما مع مجموعهما مافله لثنتين احداهما انه منقسم بالكمية اعني التجزئة فعلا او وهما والثانية انه منقسم بالمسنى الى الصورة والهولي فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة وواجب الوجود مستقن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشيء آخر سواء ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة بالاضافات بتقدير العلم والقدرة والارادة فان

ممكن ازلية بالظهور الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحد ذاته الحادث من حيث هو امكانه ازل او ازلية ايضا ممكنة وادام اخذ مع قيد الحادث لم يمكن لهذا الجميع امكان وجود اصل لان الحادث امر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج والمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا يمكن (فان قلت) نحن نأخذ ذات الحادث لا وجوده بل مع الحادث على انه قيد لاخر فنقول انه مجتمع في الازل وممكن فيما لا يزال (قلت) الامكان الداني معتبر بالقياس الى ذات الشيء

من حيث هو فان أخذ ذات الحادث وحده أرذات المجموع فقد عرفت حالهما وان أخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور  
هناك امكان داني هذا ما ذكره بعبارة (ورد عليه) بان الاعراض السببية كالحركة وما يتبعها الاشكال انها تمتنع اجتماع اجزائها في  
الوجود والاذا كانت قارة وبكل واحد من تلك الاجزاء امكان مستمرا لا لا يلزم الانتقال مع امتناع استمرارها اولا والامكان  
طبيعتها على التقضي وعدم الاستمرار فثبت فيها ازالة الامكان بدون امكان الازلية فانتقض ٣٧ الدليل بها (اذا عرفت هذا) ويرد

ان نسمة ك بعض ما مدخ لنا  
في هذا المقام فتقول  
وبالله التوفيق الموجود  
من الحركة والزمان  
وغيرهما من الاعراض  
السببية ليس له هوية  
اتصالية بل أمر بسيط  
غير قابل للتقسيم مستمر  
وغير مستمر وبسبب  
استمراره وعدم  
استمراره يحصل في الخيال  
أمر مجتهد يحكم العقل بأنه  
لو وجد ذلك الأمر المتد  
في الخارج امتنع اجتماع  
أجزائه في الوجود وهذا  
معنى كون تلك الاعراض  
غير قارة وليس للاعراض  
السببية الغير القارة  
الموجودة في الخارج أجزاء  
لا حارجا ولا فرضا حتى  
ينقسم بها أو ما نفس تلك  
الاعراض ما بها مستمرة  
ويحوز استمرارها أولا  
نظرا الى ذاتها وان  
استشكل هذا المعنى في  
الصوت واستبعد أن  
يكون الصوت الواحد  
المستمر بسيطا غير  
منقسم فاعلم ان السبب  
للقول بكون الحركة أمرا  
بسيطا غير منقسم هو أنه  
لو انقسم امتنع اجتماع

هذه الصفات وان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشترك بين الذات وبين هذه الصفات  
ولزم كثر في واجب الوجود وانتفت الوحدة (الراسع) كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع  
فان السواد وسادولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو  
مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان  
جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعوا ان هذا ايضا منفي عن  
المبدأ الاول (والخامس) كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود تلك الماهية فان للانسان  
ماهية قبل الوجود والوجود برعليها وينضاف اليها وكذا المثلث مثاله ماهية وهو انه شكل محيط به  
ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزء من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العقل ماهية  
الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لها وجودا في الاعيان أم لا ولو كان الوجود مقوما لماهية  
لما تصور ربوت ماهيته في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون  
تلك الماهية الا موجودا كاسماء أو أعراضا بعد ما لم يكن كماهية الانسانية من زيد وعمر وماهية  
الاعراض والصورة والحادثة فزعوا ان هذه الكثرة تحجب ايضا ان تنفي عن الاول فيقال ليس ماهيته  
وجودا ينضاف اليها بل الوجود الواجب له كالمساهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كان  
الانسانية والشجرية واسماء ماهية اذ لو ثبتت ماهية اركان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية  
غير مقوم لها ولا يلزم تابع ومعلوم فيكون الوجود الواجب معلولا وهو منقضى لكونه واجبا ومع هذا  
فانهم يقولون لما يرى انه مبدأ أو أول وموجود جوهر واحد قديم وبقا وعالم وعقل عاقل ومعه قول  
وفاعل وخالق ومريد وقادر وحى وعاشق ومعتشوق ولذئذ ومتلذذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل  
ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من الجحائب فيدعي ان تحقق مذهبهم للتفهم أولا ثم  
نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذهب قبل التفهم زحى في عمايه (والعمدة في فهم مذهبهم)  
انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد وانما كثرة الاسماء مضافه نفي اليه او اضافته الى شئ أو سلب شئ  
عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تكثر اذا كثرت السلوب  
وكثرت الاضافات ولكن الشأن في رده هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له اول فهو  
اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدا فهو اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له  
الى معلولاته (واذا قيل موجود) فمعناه معلوم (واذا قيل جوهر) فمعناه الوجود معلوما عنه الحلول  
في موضع وهذا سلب (واذا قيل قديم) فمعناه سلب العدم عنه (واذا قيل باق) فمعناه سلب العدم  
عنه آخر ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا محوقا بعدم (واذا قيل واجب  
الوجود) فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جميعا بين السلب والاضافة اذ تنفي علة له سلب  
وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل عقل) فمعناه انه موجود بغيره عن المادة وكل موجود هذه صفة  
فهو عقل أى عقل ذاته ويشعر بها وعقل غيره وذات الله هذا صفة أى هو يرى عن المادة فاذن هو  
عقل وهما عبارة عن معنى واحد (واذا قيل عاقل) فمعناه ان ذاته الذى هو عقل فله معقول هو ذاته  
فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث

أجزائه في الوجود والاذا كان قارا وما تمتع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيه يلزم أن لا تكون الحركة  
موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة فيجب أن تكون الحركة أمرا بسيطا حتى يحوز وجوده في الخارج وهو المطلوب وهذا  
البرهان جار في جميع الاعراض السببية الصورتا كان أو غيره يلزم القول بكونه أمرا بسيطا غير منقسم ومستمر الا انه لما كان معلولا لانه موج  
الحواء الذى هو حركة مخصوصة حاله من قرع أرقع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارية

فاذا انقطع توجبه نعدم الصوت الحاصل فيه واذا أدى توجها الى توجها آخر جاوره حمل صوت آخر ولم حرا الى انقطاع التوجحات وليس الصوت الحاصل في التوج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التوج الاول والالزم انتقال العرض وهو مستحيل وكان الاستبعاد اغشاشا من توهم كون الصوت الواحد عبارة عن الاصوات القائمة بالاهوية المتجاورة الى أن تنقطع وليس كذلك فانها اصوات متعددة تدرج محلها ٣٨ وكذلك الصوت المعروض للحروف المتعددة فانه في الحقيقة اصوات متعددة كل منها

انه ماهية مجردة عن المادة غير مستوردة عن ذاته الذي هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شئ مستورا عنه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لم يكن عاقلا ولما كان عقله بذاته لا رائد على ذاته كان عاقلا ولا يبعد ان يتحد العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلا عقله يكون عاقلا لا كونه عاقلا فيكون العاقل والمعقول واحدا بوجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان ما لا الاول بالعقل ابدا وما لا يكون بالقوة تارة وبالعقل اخرى (واذا قيل حالي وقاعلي وبارئي وسائر صفات العمل) فمنا ان وجوده وجود شريف بفيض عنه وجود الكل فيصاننا لازما وان كان وجوده غير حاصل لمانه ونابا لوجوده كما يتبع المور الشمس والاشباح النار ولا تشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا في كونه معلولا فقط والا فلا شئ هو كذلك فان الشمس لا تشع بفيضان انضواء عنها ولا النار بفيضان الاشباح فانها لا تشع بفيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به علة عما يصدر عنه ولا هو ايضا كالواحد من اذواق بين مريض وبين الشمس فان دفع حرا الشمس عن المريض بسببه لا باختباره ولا كونه عالم به وهو غير كاره ايضا له وانما كان كماله في ان يفيض عنه غيره أي الظل وان كان الواصف ايضا مريدا لوقوع الظل فلا يشبه ايضا انما كان المظلل لعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضي بوقوع الظل نفسه لاجسه وفي حق الاول ليس كذلك فان لعل لعل منه هو العالم وهو الراضي أي انه غير كاره له وانما كان كماله في ان يفيض منه غيره بل لو أمكن ان يفرض كون الجسم المظلل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضي لم يكن ايضا ما بالاول ر الاول هو العالم وهو العاقل وعلمه هو مبدء لعله فان علمه بنفسه في كونه مبدء الكل علة فيضان الكل ان النظام الموجود يتبع النظام المعقول بمعنى انه واقع به كونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل وعلمه بالكل علة فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم انه مبدء لكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنده بالقصد الثاني فهذا معنى كونه علما (واذا قيل قادر) فلا يعني به الا كونه فاعلا على الوجه الذي قررناه وهو ان وجوده وجود بفيض عنه قدورات التي بفيض عنها ينظم الترتيب في الكل على ابلغ وجوده الامكان في السكك والحسن (واذا قيل انه مريد) لم نعن به الا ان ما يفيض عنه ليس هو غا فلا علة وليس كاره لاله بل هو عالم بان كماله في فيضان كل عنه فيحسن لهذا المعنى ان يقال هو راض وحازان يقال للراضي انه مريد فلا تكون الارادة الالهية قسرة ولا القدرة الالهية العلم والاعيان الذات فالحلل ادن يرجع الى عين الذات وهذا لان علم الاشياء ليس مأخوذا من الاشياء والاكنا مستفيدة اوصافها كالامن غيره وهو محال في واجب الوجود لكن علمنا على قسمة علم حصل من صورة ذلك الشئ كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخترعناه كعلمنا بصورة صورته ولكن صورته في انفسنا ثم احدها فيكون وجود الصورة مستفاد من العلم لا العلم بالوجود وعلم الاول بحسب القسم الثاني وان تمثيل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته نعم كان مجرد وجوده بصورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا كافي في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه باهو القدرة بغيرها والارادة بغيرها ولكننا القصورنا فليس يكفي تصورنا لايجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة محددة تتبع من قوة شوقية يتحرك منها ماما القوة المحركة للمعضل والاعصاب في

مستمر زمانا وحاصلة من  
تحويلات متعددة تحصل  
من آلات متعددة في الحلق  
لتحويج الهواء يتصل ببعض  
ذلك الاصوات بالمعنى حسا  
فيظن لذلك صوتا واحدا  
(فان قيل) الحروف الآتية  
التي تعرض الاصوات  
عند انقطاعها كمروض  
الآن للزمان وانما لفظ الحظ  
لاشك انما هو حادثة اكبرها  
مسموعة وبممكنة ازلا  
والالزم الانقلاب مع انها  
لا يمكن وجودها الا في الآن  
ولا يتصور استمرارها  
زمانا فضلا عن استمرارها  
في الازمنة الغير المنتهية  
فبذلك كونه مقوض بها  
(قلنا له) انه يمنع كون  
امتناع وجودها في  
الزمان بحسب ذاته ونقول  
لم لا يجوز ان يكون عدم  
تصور استمرارها الامر  
خارج من ذاته وانما  
المقص منها يتوقف على  
اثبات امتناع وجودها  
على الاستمرار نظر الى  
ذاته واما أمل (بقى في  
كلام ذلك) الفاضل اشكال  
وهو ان امكان الشيء ليس  
معناه حـ وارا اتصاله  
بجميع اشياء الوجود بل  
معناه حـ وارا اتصاله بوجود  
ما في الوجود فله فكيف في

امكان الشيء جوار اتصاله بالوجود الواقع في زمان ومكان فاللازم من كونها مكان الشيء مستمرا اذ لا هو ان لا يكون الاعضاء  
ذلك الشيء في ذاته مانعا في شيء من احوال الازل عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان  
متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا ننهي انه يلزم من ذلك ان لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع احوال الازل فان  
هذا يلزم ليس بصروري ولا قام عليه برهان باللائمة هذه حمدا لاتصاله بالوجود المستمر في زمانه



جميع الاجزاء معا ( ومحصل ما ذكره الامام الغزالي في تقريره هذا الوجه ) هو ان امكان وجود العالم ازل والالزم الانقلاب فاذا كان  
الامكان ازل فاما يمكن على وفق الامكان لم ير يعني اذا كان الامكان ازيا كان امكان ايضا ازيا ولم يبين هذه الملازمة مع امكانه  
ظاهرة في نفسها وبينها بعضهم بانه لو لم يكن ازيا بل كان حادثا استحال ان يكون ازيا لاستحالة كون الحادث ازيا فلا يكون امكانه  
ازيا وقد ثبت انه ازل وخاله طاهر فان المستحيل كونه ازيا على تقدير حدوثه هو ٣٩ ذات العالم من حيث انه مقيد بقيد

الحادث لاداته من حيث  
هو والالزم من كون  
امكانه ازيا على تقدير  
تسايمه هو ان يصح كون  
ذات العالم من حيث هو  
ازيا وهو لا ينافي استحالة  
ازليته من حيث انه  
حادث ثم انه رحمه الله  
تعالى لم يرد هذا الجواب  
على ان قال العالم لم ير  
ممكن الحدوث فلا يحرم  
ما من وقت الا ويتصور  
احداثه فيه واذا قدر  
موجودا ابدالم يكن الواقع  
على وفق الامكان  
فليتأمل في توجهه ( وقد  
يجاب ) بان قولنا في كل  
العالم كقولكم في الحادث  
المعين فان حكمته في  
الحادث المعين انه كان  
ممتعا في الارل ثم انقلب  
ممكنا فيما لا يرل فمن  
نقول في كل العالم كذلك  
وان حكمته ثم انه كان في  
الازل مع انه لم يجب  
حصوله في الارل فذلك  
ههنا وهذا الجواب لا يتم  
على ما ذكرنا من التقرير  
لان الممكنات عندهم  
قسمة من قسمين يكفي امكانه  
الذاتي في قبض ان الوجود  
عليه من المبدأ من غير

الاعضاء الآلية فيتحرك بغيرك العضل والاعصاب اليد وغيرها ويتحرك بحركته القلبي أو أة أخرى  
خارجة وتحرك المادة بحركة القلب كالمعاد أو غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم  
يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فيما عند المبدأ المحرك  
للمعضل وهذه الصورة محركه لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب  
الوجود فانه ليس مركبا من اجسام تنبثق القوى في اطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه  
واحدا ( واذا قيل له ج ) لم يرد به الا انه عالم علمه يقبض عنه الوجود الذي سمي فعلا له فان الحى هو  
الفعال الدراك فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لا كحياتنا فاننا لانتم  
القبولتين مختلفتين ينبعث عنهما الادراك والفعل بحياته عين ذاته ايضا ( واذا قيل له جواد ) فعندها  
يقبض عنه السبل لا لغرض يرجع اليه والوجود يتم بشيئين أحدهما ان يكون للجمع عليه فائدة فيا وجهه  
منه فاما من يوجب شيئا من هو مستغن عنه لا يوصف بالوجود والثاني ان لا يحتاج الجواد الى الوجود  
فيكون اقتدائه لحاجته نفسه وكل من يحدو ليدح أو يثني عليه أو يتخلص من مدممة فهو مستغن  
وليس بجواد واعمال الجود الحقيقي لله تعالى فانه ليس ينبغي به خلاصا عن ذم ولا كمالا مستفادا من مدح فيكون  
الجواد اسما منبثعا عن حدوده مع اضافة الى الفعل والسلب للغرض فلا يؤدى الى الكثرة في ذاته ( واذا قيل  
خير محض ) فاما ان يراد به وجوده برئاء عن المقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم  
جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر والافالو حدود من حيث انه وجود خفي في جميع هذا الاسم الى السلب  
لامكان النقص والشر وقد يقال خير ما هو سبب انظام الاشياء والاول مبدء النظام كل شئ فهو خير  
و يكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافة ( واذا قيل واجب الوجود ) فعندها هذا الوجود مع  
سلب علة لوجوده وحالة علة لعدمه اولوا آخر ( واذا قيل عاشق ومعتشوق ولذذ وملتذ ) فعندها ان  
كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعتشوق لذى الكمال ولا معنى للذة الادراك الكمال الملاثم ومن  
عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات واخاط بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة اعضائه  
وبالجملة ادراكه لخصوره كل كمال هو ممكن له لو امكن ان يتصور ذلك في انفسا واحدا كان محبا للكمال  
وملته ذابة وانما نقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزل أو يحشى زواله  
( والاول ) له الاله الا كمال والجمال الاتماد كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال  
مع الا من من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق كل كمال فحبه وعشقه لذلك الكمال  
فوق كل احباب والتداده به فوق كل التذابل لاقسمة لذاتنا اليها البتة بل هي اجل من أن يعبر عنها  
باللذة والسرور والطيبة الا ان ذلك المعاني ليس لها عبارات عندنا بالادب من الابعادى الاستعاره كما  
نستعمل لفظ المرديد والخيار والفاعل مع القطع ببعدها رادته عن ارادتنا وبعده قدرته وعلمه عن قدرتنا  
وعلمنا ولا بعد ان يستشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حاله اشرف من احوال الملائكة  
واخرى بان يكون مغبوطا وحالة الملائكة اشرف من احوالنا ولو لم تكن لذة الا في شهوة البطن والغرج  
لكان حال الخمار والخير ير اشرف من حال الملائكة وليس له الذة أى للمبادئ من الملائكة المجردة عن  
المادة الا السرور بالشرع ما خصت به من الكمال والجمال الذى لا يحشى زواله واكن الذى لا اول فوق

احتياج الى الامكان الاسمي بعد ادى وقسم يحتاج الى اسمة عدداد المادة لخصه وله منها اومعها قالوا والقسم الاول متهمى بالوجود والاول  
نقصان في تهيمه والمبدأ نام في فاعليته ولو لم يقبض عليه من المبدأ وجود لم يترك الجود واما القسم الثانى وهو فى الازل غير متهمى لقبول  
الوجود من المبدأ بل يتوقف على اسمة عدداد المادة فعدم ايجادها فى الارل لا ينافي الجود لان الجود افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا عوض ولا  
لغرض وقبل تمام استعداد المادة لو جود الحادث لا يكون ايجادها افادة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون تركه الايجاد ترك الجود ( الوجه

الرابع) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلزم تكن المادة قديمة لان كل مادة مسبوقه باخرى  
لا الى نهاية ولم التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك باطل بالبرهان والاتفاق فالرأيت ان هذا المفسدان ان لا يقدروا على  
الله تعالى ان شئنا اثبات قدم الاحسام قلنا المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهولي لا تخلو عن الصور والجنس مبدية وآلوعية  
فتكونان ايضا قديمتين يلزم قدم ٤٠ الجسم لان الجسم عبارة عما تركيب من هذه الثلاثة واذا كان جميع احوال المادة

والصور مبدية للشيء قديما  
كان ذلك الشيء قديما  
بالضرورة وهذا  
الاستدلال موقوف على  
اثبات الهولي والصورة  
وان الهولي لا تخلو عن  
العصور واثبات ان كل  
حادث مسبوق بالمادة  
بذلك ما عولوا عليه في  
اثبات هذه المقدمات من  
الادلة وما يتوجه عليها  
من الابرار والابطال يظهر  
بطلان دليلهم اما الهولي  
فقد بد ما حجبوا به على  
وجودها وما هم قالوا  
الجسم البسيط أي الذي  
لا تركيب من الاجسام  
المختلفة الطباع كالماء  
مثلا لا يتركب من اجزاء  
لا تتحد زواجا في حكمها من  
الجواهر المنقسمة في جهة  
اخرى جهتين فقط لامتناع  
وجودها في الخارج فهو  
متصل في حد ذاته فلولا كان  
قائما بذاته وكان حقيقة  
الجسم عبارة عنه لكان  
تفريق الجسم الى جسمين  
اعدا ماله بالكلية إيجاد  
آخرين عن كتم العدم  
وذلك لان الجسم المتصل  
في حد ذاته اذا طرأ عليه  
الانفصال وحصل هناك

الذي لللائكة فان وجود اللائكة التي هي العقول المجردة وحوادثها في ذاته واجب الوجود غير دوام كان  
العدم نوع شين ونقص ليس شئ يرتفع عن كل شين مطلقا سوى الاول فهو الخير المحض وله البقاء والجمال  
الاكل هو شوق عشقه غيره ولم يشقه كما انه عاقل ومقول عقله غيره ولم يعقله وكل هذه المماهي  
راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد  
فهذا الطريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده بنبي انه لا يصلح على اصلهم  
والى ما لا يصلح اعتقاده فبين فسادها وهذا الى المراتب الجسم في اسام الكثرة ودعواهم نفيا ولينين  
عجزهم عن اقامة الدليل وانهم اكل واحد مسئلة على حياها (مسئلة) اتفقت الله لاسعة على  
استحالة اثبات العلم والقدر والارادة للبد الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت  
شرعا ويحوزا طلاقها لغة وليكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على  
ذاته كما يحوز في حقمان يكون علما وقدرة توافقتا تمازا اذ اعلى ذاته او زعموا ان ذلك يوجب كثرة لان  
هذه الصفات لو طرات عليها الكمال فلم انما زائدة على الذات ان تجددت ولو قدرت مقارنة الوجود تامن  
غير تأخر لما حرج عن كونه زائدة على الذات بالمقارنة وكل شئ من اد اطرا احدثها الى الآخر وعلم ان  
هذا ليس ذلك وذلك ليس هذا فلو قدرنا ايضا عقل كونهما شئين فاذن لا يخرج هذه الصفات بان  
تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في واجب  
الوجود وهو محال لهذا اجمعوا على نفي الصفات فيقال لهم وجم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه  
وانتم مخالفتون من كافة المسلمين سوى المعتزلة (فما البرهان عليه) فاقول القائل الكثرة محال  
في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة فيرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه  
التزاع وليس استحالة معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان وطهم (الاول) قولهم البرهان  
عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذلك ولا ذلك هذا فاما ان يستغنى كل واحد  
عن الآخر في وجوده او يقتصر كل واحد الى الآخر ويستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر  
فان فرض كل واحد عدمه مستغنيا فاما واجب الوجود وهو الاثنية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج  
كل واحد منهما الى الآخر فلا يكون واحدا منه ما اوجب الوجود اذ مع نفي واجب الوجود ما قواه  
بذاته وهو مستغنى من كل وجه عن غيره مما احتاج الى غيره فذلك الغير علمته اذ لو وقع ذلك الغير لامتنع  
وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) احدثها يحتاج دور الآخر الذي  
يحتاج معه لول والواجب الوجود هو الآخر وهو ما كان معه لولا افتقار الى سبب فيؤدي الى ان  
ترتبط ذات واجب الوجود بسبب (والاعتراض على هذا ان يقال) المختار من هذه الاقسام هو  
القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو الاثنية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في  
المسئلة التي قبل هذه وانما الائتم الابالبناء على نفي الكثرة في هذه المسئلة وما بعد هذا فاهو فرع هذه  
المسئلة كيف تبقى هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات  
والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقه ليقب قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال  
ان اردت بواجب الوجود انه ليس له علاقة عليه فلم قلت ذلك وسم استحالة ان يقال كما ان ذات واجب

حسمان لا يكون ذلك المتصل بالوحداني بل المتصل باقيا بذاته ضرورة ولم يكن هذا القسمان موجودين  
فيه بالفعل والا لكان ذا متصل بالفعل لا في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكلية وو حكمة متصال آخران من كتم  
العدم وهو باطل بالضرورة فنعين ان هناك شيئا آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين باقيا بعبئته في الحالين لئلا يكون  
التفريق اعدا ما بالكلية فيكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصلين منقسمين لامتناع ذلك ولا يكون ذلك الشئ في نفسه واحدا

ولامعة مدد اوله متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحده ومتعدد بابتداده ومتصلا مع اتصاله منفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض واد كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا مع المتصل المتعدد متصلا متعددا كان المتصل الواحد والمتعدد محتصانه اختصا ص الناعت بالمتعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال والاصلين حال الانفصال فيكون جوهر الامتناع كون العرض محلا للجوهر وهذا الجوهر الذي هو محل ٤١ للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك

الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما (والجواب عنه) بعد تسليم هطلان الجزء الذي لا يتجزأ أن انقسام الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه لا يستلزم أن يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطاً كالماء متصلاً في نفسه بل اللازم أحد الأمرين إما كونه متصلاً في نفسه كما هو عند الحس فيكون جسماً مفرداً غير متشتم من اجسام وأما كونه متجزئاً في تركبه إلى اجسام مفردة فلم لا يجوز أن يكون الجسم الذي نحن بصدد مركباً من اجسام مفردة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية فلا يشبه وجود الهيولى (لا يقال) القسمة الوهمية في كل جزء من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي فتحدث اثنية يكون طباع كل منهما موافقا لطباع الآخر وطباع سائر الاجزاء المنفصلة بالفعل لان الكلام في الجسم البسيط فتكون متشاركه اما في الامتناع عن قبول

الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان اردت بواجب الوجود أن لا يكون له علة قالبة فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له في المحل لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاداسلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولاً (قلنا) تسعية الذات القالبة علة قابلية من اصطلاح حكم والذيل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاح حكم واعاد على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل الاعلى هذا القدر وقطع التسلسل (قلنا) وقطع التسلسل يمكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته ولا كنهها تكون مقررة في ذاته فانه طرح لفظ واجب الوجود فانه يمكن التلبس فيه فان البرهان لم يدل الاعلى قطع التسلسل ولم يدل على غير المنة قد عوى غيره تحكيم (فان قيل) كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه وافترق المحل ايضا لزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة وافترقت العلة ايضا الى علة (قلنا) صدقتم فلا جرم قطعاً هذا التسلسل ايضا وقلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاتها قائماً بغيره اذ علمنا في ذاته اذ اتنا محل له وليس ذاتها في محل فالصفة انقطع تسلسل علمها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم ترل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا اصفتها (واما العلة القالبة) فلم ينقطع تسلسلها الاعلى الذات ومن أين يلزم أن يتبقى المحل حتى تنتفي العلة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل في كل طريق أمكن قطع التسلسل به فهو رفاء قضية البرهان الداعي الى واجب الوجود وان اردت بواجب الوجود شيئ سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلان تسلم ان ذلك واجباً صلا ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة له وجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة له وجوده في ذاته وفي صفاته جميعاً (المسالك الثاني) قوظم ان العلم والقدرة فينا هاسادخلين في ماهية ذاتنا بل كائنا عارضين واذا ثبتت هذه الصفات الاول لم تكن ايضا داخلية في ماهية ذاته بل هي عارضة بالاضافة اليه وان كان دائماً له ورب عارض لا يمارق أو يكون لازماً لماهية ويصير بذلك مقوما لذاته واد كان عارضاً كان تابعا للذات وكان الذات سبباً فيه وكان معلولاً فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو الاول مع تغيير عبارة (فقول) ان عنيتم كونه تابعاً للذات وكون الذات شبه الذات علة فاعلية له وانما مقولة للذات فليس كذلك فان ذلك يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا (وان عنيتم) ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا سلم فلم يمنع هذا فاما بعبء عنه بالتابع أو المعارض أو المعلوم أو ما اراده المعبر لم يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قياسا الصفات بالموصوفات ولم يستحيل أن يكون قائماً في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له فكل ادلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسعية محكمات أو تبايعاً ولازموا معلولاً وان ذلك مستمكن كقولنا ان اردت بذلك ان له فاعلاً فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولا يمكن له محل هو قائم فيه فليبرعن هذا المعنى بأي عبارة اردت فلا استعالة فيه وورعاه هو لوان يتقبح العبارة من وجهه آخر فقالوا هذا يؤدى الى أن يكون الاول محتاجاً الى هذه الصفات فلا يكون غنياً مطلقاً اذ المعنى المطلق من لا يحتاج الى غيره ذاته وهذا كلام لفظي في عبارة الركا كنه فان صفات الكمالات لا تباين ذات الكمالات حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا

الانفصال الخارجى أو في جواز قبوله لان ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية والاول باطل قطعاً فتميز الثاني في كل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للقسمة العقلية وبه يصح مثل المطالب الذي هو اثبات الهيولى (لا نناقول) لاننا لم توافق الاجزاء في الماهية لجواز ان تكون متعاقبة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في الماهية الموعودة واستمرار تركب المادة المتشابهة الاجزاء في الحس من اجزاء متعاقبة المتعاقبات بمرها م لا يحصى في أمثال هذه المقامات

ثم لو سلمنا ان انشاءه المنة الذي لا يتجزأ وما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطاً كاملاً مثلاً مقصداً لا واحداً فلا نسلم  
 ان ذلك الامر المتحد اذا كان قائماً بذاته لزم ان يكون تعريفاً للجسم اعدا ماله بالكلية وايحاد الجسمين آخرين عن كنه العدم (قوله)  
 لان الجسم المتصل في حد ذاته اداطر اعليه الاتصال وحصل هما لك جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحدى بالافصل باقيا بذاته  
 ولم يكن هذان الجسمان موجودين فيه ٤٢ بالعلم ان اريد ان المتصل الواحدى غير ماق مع صفة الوحدة والاتصال وان

القدسين لم يكونا حاصلين  
 مع صفة التدد والاقسام  
 فسلم ولا يحدى تعواوان  
 اريد ان الذات المعروضة  
 للاتصال اولاً لم تبق  
 حال الانفصال والذات  
 المعروضة للاتصال لم  
 يكن حاصلها فمتنوع  
 ودعوى الضرورة فيما  
 حالف فيه جم غفير من  
 العقلاء غير مسموعة بل هو  
 من قبيل اشتباه  
 المعارض بالمعروض  
 ثم ان سلمنا ذلك لكن  
 لانسلم انه لا يجوز ان  
 يكون التعريف اعدا مالا  
 للجسم وايحاد الجسمين  
 آخرين عن كنه العدم  
 ودعوى الضرورة ممنوعة  
 كيف وقد ذهب اليه جمع  
 من أساطين القدماء  
 كافلاطون وغيره وامان  
 الهيكولي لا يخلو عن  
 الصورة الفالسية التي  
 اعتمد عليها ابو علي هو انه  
 لو وجدت الهيولى بدون  
 الصورة لكانت حال  
 كونها مجردة عن الصورة  
 اما ذات وضع أى مشار  
 اليها بالاشارة الحسية اولا  
 فان كان الاول يستلزم ان  
 تكون الهيولى جسماً

كان لم يزل ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجاً كيف يجوز ان يعبر عن ملازمة  
 السكالات بالخاصة وهو قول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال فالاحتياج الى وجوده صفات السكالات  
 لذاته بانفس فيقال لا معنى لكونه كاملاً الا وجود السكالات لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنياً الا وجود  
 الصفات بالمماقبة للخاصات لذاته فكيف تنكر صفات السكالات التي هي اتم الالهية بمثل هذه التخييلات  
 اللفظية (فان قيل) اذا اتهم ذاتاً وصفة وحلوا لاصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى  
 مركب ولذلك لم يجرى ان يكون الاول جسمه لانه مركب (قاما) قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب  
 كقوله كل موجود يحتاج الى موجود فيقال له الاول موجود ديم لا علة له ولا موجود له وكذلك يقال  
 هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفة بذاته بل هو قديم بلا علة (واما الجسم) فانما لم  
 يجرى ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يحاول الحوادث (ومر لم يثبت له حدوث الجسم)  
 بل مره ان يجوز ان تكون العلة الاولى جسماً كما تستلزمه ذلك من بعد وكل مسائل الكه في هذه المسئلة  
 تخييلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يشنون الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالماً بلزمهم ان  
 يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته فهم من يسلم ذلك ومنهم من  
 قال لا يعلم الا ذاته (واما الاول) وهو الذي ذكره ابن سينا فانه رعم انه يعلم الاشياء كلها اسوع كلى لا يدخل  
 تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تحديد الاطاطة ما تعبر في ذات العالم (فقول) علم الاول  
 بوجود كل النوع والاحساس التي لانهاية لها على علمه نفسه او غيره (فان قلتم) انه غيره فقد اثبت كثرته  
 ونقضتم القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم تعبر واعني ان علم الانسان بقدره عين علمه بنفسه وعين  
 ذاته ومن قال ذلك سمع في عقله وقيل حدائش الواحدان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النقي والاثبات  
 والعلم بالشيء الواحد لما كان شيئاً واحداً استحال ان يتوهم في حالة واحدة وجودا ومعدوماً لما يستحيل  
 في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان  
 تفهيمه نقياً له واثباته اثباتاً له اذ يستحيل ان يكون زيد موجوداً وزيد معدوماً عني هو بعينه في حالة  
 واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذلك علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن  
 ان يتوهم وجود احد هما دون الآخرهما اذ شئان ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته  
 فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالاً لكل من اعترف من الاعلاسة بان الاول يعرف غير ذاته  
 فقد اثبت كثرته لا محالة (فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدء الكل ويلزمه العلم بالكل  
 بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الاميد فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدء الغير الا ويدخل  
 الغير في علمه بطريق التعيين والازوم ولا بعد ان يكون لذاته لوازم ذلك لا يوجب كثرته في ماهية الذات  
 واعايتن ان يكون في نفس الذات كثرته (والجواب) من وجوده (الاول) ان قوله ان علم ذاته مبدء  
 الحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدءاً في العلم بالوجود لان المبدئية اضافة  
 للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافة ولو لم تكن المبدئية اضافة لكثرته ذاته وكان له وجود  
 ومبدئية وهما شيئان وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولاً الى ان يعلم ان كونه معلولاً  
 اضافة له الى علته وكذلك كونه علمه اضافة له الى معلوله فالارام قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدءاً

أي صورة حسية لان الجسم في بادئ الرأي لا متاع الجوهر الفرد وما في حكمه وان كان الثاني ولا شئ  
 أنها قابلة للصورة الحسية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت في الصورة الجمعية فاما ان تحصل في جميع الاحياز ولا تحصل  
 في شئ منها أو تحصل في بعضها دون بعض والاولان باطلان لان الهيولى المنفصلة الى الجمعية والحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من جبر  
 ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر وكذا الاخبار ايضا باطل لان الهيولى على ذلك التقدير تنسبها الى جميع

الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزاً مطلقاً لا معيّناً لحدها في بعض الاحياز دون بعض تخصيص  
بلاخص (لا يقال) يجوز ان يكون هناك صورة نوعية تحصل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها تخصيصها بحيز معين (لما  
نقول) الكلام في المواضع الجبرئية كمواضع أجزاء الارض فان كل جزء منها انما هو في موضع حركي والصورة النوعية وان عينت موضعها  
كليا الا ان نسبتها الى جميع أجزاء ذلك الموضع الكلي على السوية خصوصاً في بعضها ٤٣ دون بعض تخصيص بلاخص

(والجواب) انما اختارنا هذا  
غير مشار اليه بالاشارة  
الجسمية (قوله) فاذا حصلت  
فيها الصورة فاما ان  
تحصل في جميع الاحياز  
اولاً فتحصل في شئ منها أو  
تحصل في البعض دون  
البعض (قلنا) فختار  
الاول ولا نسلم لزوم كون  
الجسم الواحد في زمان  
واحد في مكانين أو أكثر  
لجواز ان تكون الهيولى  
الحالية عن جميع الصور  
هيولى جميع الاجسام  
وايس قبل ثبوت الجسمية  
المتحدة في الاقطار احيار  
متعددة حتى يقال ان  
حصولها في بعضها دون  
بعض تخصيص بلا  
مخصص بل حصول  
الاحياز مع حصول  
الابعاد فيكون ان يحصل  
جميع الابعاد مع هيولاتها  
معاً فيحصل جميع  
الاجسام في جميع الاحياز  
وتخصص الابعاد لاجزائها  
المعينة بسبب صورة  
نوعية لحقها مع الصور  
الجسمية وخصصها  
باحيارها المعينة (قوله)  
الكلام في المواضع  
الجبرئية لا يبعد شيئاً لانه

علم بالذات وبالمعدنية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي  
ذكرناه وهو انه لا يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثاني) ان  
قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطاً بغيره كما يحيط بذاته  
كان له معلومان متبايران وكان له علمهما و بعد ذلك معلوم وتغيره يوجب تعدد العلم ان يقبل أحد المعلومين  
الفصل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم بأحد هما عين العلم بالآخر لو كان العلم بأحد هما عين العلم  
بالآخر انه قد تقرر وجود أحد هذين الآخر وليس ثم آخرهما كان الكل واحداً فهذا لا يخالف ما  
يعبر به بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه  
مقال ذرة في السموات ولا في الارض الا أنه يعرف الكل بدوع كلي والكميات المعهومة له لا تتماهى  
فيكون العلم المتعاقب بها مع كثرتها وتغيرها واحداً من كل وجه وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من  
الفلاسفة الذين ذهبوا الى أنه لا يعلم الا نفسه احترازاً عن لزوم الكثرة وكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم  
ما ينهم في اثبات العلم بالغير ربما استحيوا أن يقولوا ان الله تعالى لا يعلم شيئاً اصلاً في الدنيا والآخرة واعايد العلم  
نفسه فقط وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره فيكون غيره أكثر من العلم فيترك هذا احياء  
من هذا المذهب واستدلوا بكافهم أنهم لم يستحي من الاصرار على نفي الكثرة من كل وجه ورغم ان علمه  
بنفسه وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين المتناقض الذي استحيهم منه سائر  
الفلاسفة اظهروا ما قضى فيه في ازل النظر فاذا ليس يتفكر في بق منهم عن حركي مذهبهم وهكذا  
يعمل الله بن ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولى على كنهها بظهوره وتجليه (فان قيل) اذا  
ثبت انه يعرف نفسه مبدءاً على سبيل الاضافة فالعلم بالماضف واحد اذ من عرف الابن عرفه بمعرفة  
واحدة وفيه العلم بالاب والابوة والابوة معرفة فيكثر المعلوم ويقد العلم فكذلك هو يعلم ذاته بمعرفة  
فيستحق العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة  
فيما لا يوجب جسمه كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه يعلمه بذلك العلم  
وكل علم هو علم به وهو بمعلومه فيستحق تعدد المعلوم ويقد العلم ويدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله  
تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا يصفق به بمعلوم لانها لا تعداها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات  
العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لانها لا تعداها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحداً من كل  
وجه بل تصور تعلقه بمعلوم بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الملائسة واصطلاحهم في تقدير  
الكثرة حتى بالغوا فقالوا لو كان الاول ماهية موصوفة بالوجود لمكان ذلك كثرة ولم يعقلوا شيأ واحداً له  
حقيقة ثم يوصف بالوجود بل رجحوا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي كثرة فعلى هذا  
الوجه لا يمكن تقدير علمه بتعلق بمعلومات كثيرة الا ويرام فيه نوع كثرة أجل والبلغ من اللازم في تقدير  
وجوده مضاف الى ماهية (وأما العلم بالاب وكذا سائر المضافات) ففيه كثرة ادلايد من العلم بذات  
الابن وذات الاب وهما علمان وعام ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن بالعين السابقي ادما  
من شرطه وضرورته والا لم يعلم المضاف اولاً لانه الاضافة فهي علوم متعددة بعضها مشروط بالاب وبعض

اذا اراد ان المطلوب امر يخص كل واحد من الاجزاء الممروضة للمصبر الكلي بواحد واحد من اجزاء الكل (قلنا) تلك الاجزاء  
مفروضة فيه لأموجود حتى يكون لها حيز ويطلب لاختصاصها باحتيازها مخصص وان اراد ان المقصود امر يخص الاجزاء الحاصلة  
بالعمل لاجزائها فذلك يخص الدليل لهيولى اجزاء العناصر الكلية فاللازم من الدليل حينئذ ان لا يجوز دخوله في اجزاء العناصر  
عن الصورة الجسمية والمدهى هو امتناع العلوم مطلقاً ويمكن دفعه أيضاً بأنه يجوز ان تقارن للهيولى صورة أخرى تخصها باحد



المواضع الجزئية أو تنصرف الهيولى في حال تحركها بأوصاف متماثلة يقتضى أحدتها تخصصها بأحد المواضع الجزئية بعدد حلول الصورة فيها (فان قيل) الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف أن تخصصت بحيز معين وحددت فيه فهي غير متحركة وان لم تخصص فتستطيع الأوصاف إلى جميع المواضع واحدة (قلنا) تختار الشئ الثاني وتغتنع كون نسبتها مع تلك الأوصاف إلى جميع المواضع واحدة ولم لا يجوز أن يترك تلك الصفات ٤٤ لا تخصص الهيولى بوضع ولا تحصلها في موضع بل تعدها للوضع معين وحصول في موضع

معين حتى اذا انتهت السلسلة إلى الصفة الأخيرة تم استعدادهما للحصول في موضع معين مع حلول الصورة الجسمية فيه ما هذا كله اذا حيزنا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار وأما على أصلنا فلا حاجة إلى ما ذكر بل نقول في الجسمية اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين بأرادة الفاعل المختار الذى أوجد الجسمية فيها باختياره (وأما) ان كل حادث فهو مسبوق بالمادة فلهم في ذلك طريقان الاول أهم قالوا كل حادث فهو قبل وجوده ممكن والا لزم الانقسام وليس الامكان شيئا معقولا بهسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو أمر اضافي يكون للشئ بالقياس إلى وجوده والأمور الإضافية أعراض والأعراض لا توجد إلا في موضوعاتها فلا بد لا مكان الحادث قبل وجود الحادث من محل يقوم به وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث اذ لا يتصور كونه محلا لشيئ قبل وجود الحادث ولا أمر الاتعاق

فكذلك اذا علم الاول ذاته مضافا إلى سائر الاحتمالات والافعال وكونه معدا لها افتقر إلى أن يعلم ذاته وأحد الاحتمالات وأن يعلم إضافة نفسه بالمادية إليها والاعمال العقل كونه الاضافة معلومة له وأما قولهم من علم شيئا علم كونه عالميا بذلك بعينه فيكون المعلوم معدا فاعلموا واحد وليس كذلك بل يعلم كونه عالميا بل آخر ويستتبع إلى علم العقل عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل إلى غير نهاية بل يقطع على علم متعلق بعلمه وهو عاقل عن وجود العلم لاف عن وجود العلوم كالذى يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بعلمه الذى هو سواد وعقل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا إليه فان التفت إليه افتقر إلى علم آخر إلى أن يقطع التفتاة وأما قولهم ان هذا يستلزم عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والعلم عندكم واحد فنقول نحن لم نخش في هذا الكتاب حوض الماهدين بل خوض الماهدين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تنهايت الفلاسفة لا تمهد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما لا يلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوى الاقدام في اشكاله ولا يجوز انكم ابراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولما يخص لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود تعبيركم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية وتشكيكم في دعاوكم وبكم واذ اظهر بحجركم في الداس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع على اولئك قال صاحب الشرع صلوات الله عليه (تم) كروا في خلق الله ولا تشكروا في ذات الله) فاما انكم كركم على هذه الفرقة المعتمدة صدق الرسول بتدليل الماهرة المقتضرة في قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترمة عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى المقتضية أثره في اطلاق العالم والمريد والقدور والحي والمنتبهة عن اطلاق ما لم يؤذن المعترف بالهجر عن درك حقيقة وانما انكم كركم عليهم نسبتهم إلى الجهل بمالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم انما قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية وقد بان عجزكم وتهاافت مسالككم واقتضاكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان بان من يدعى أن راهين الالهيات كاطعة لبراهين الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال انما يلزم على من سنا حديثهم أن الاول يعلم غيره فاما المحققون من الافلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الانفس فيندفع هذا الاشكال بقولنا هيكلها هذا المذهب ولولا انه في غاية الركاكة لما استمكن المتأخرون عن نهضة وحسن تبينه على وجه الخرى فيه فان فيه تفصيل معلوله عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الانفس فهو ناقص بالاضافة إلى أحاد الناس فصلا عن الملائكة بل الهبة مع شعور هامة شعورها تعرف أمور أخرها ولا شئ في العلم شرف وان عدمه نقصان فابن قولهم انه عاشق وممشوق لان له الهباء الاكل والجمال الاتم وأى جمال لو حوسب بلا ماهية له ولا حقيقة ولا حيلة لا يحصى في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه وأى نقصان في عالم الله يزيد على هذا (وليتجيب العقل) من طائفة يتجهون في المعقولات بزعمهم ثم يبتغي آخر نظرهم إلى أن رب الارباب ومسبب الاسباب لا يعلم له أصلا عما يجري في العالم وأى فرق بينه وبين الميت الا فى علمه بنفسه وأى كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تفتى صورته في الافتناس عن الاطناب والايصاح (ثم يقال لمؤلفه) لم تخلصون عن الكثرة مع اقحام هذه المجازى أيضا (فاننا نقول)

له بالحدث أصلا اذا لماتعاق له به أصلا لا يصح كونه محلا لا مكانه قطعا ولا أمرا متعلقا به اذا كان مفصلا عنه ومبينا به في الوجود كالماعل مثلا لان صفة الشئ لا تقوم بمبينا به فتعين ان ذلك المحل أمر متصل به اتصالا تاما حتى يهتج قيسام امكانه به وهو المادة (والجواب عنه) أن يقال قولاكم كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن ان أريد به انه قبل وجوده في الخارج أو في الدهن متصف بالامكان ممنوع (قواكم) والارم الانقلاب (قلنا) انما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم يتصف بالامكان حينئذ يلزم

انصافه بالوجوب أو الامتناع اضرة الضرورة الحسية وأما إذا لم يكن ثابتا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم انصافه بالامكان انصافه  
أما بالوجوب أو الامتناع لأن ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فإذا لم يكن الموصوف ثابتا بوجه من الوجوه  
يصح سلب كل واحد من الثلاثة عنه والاختصار في بالنسبة إلى ما هو ثابت في الجملة (وان أريد) انه عند وجوده في الذهن وقبل  
وجوده في الخارج ممكن (قلنا) مسلم ولكن حينئذ ما كان قائم بذلك الموجد في الدهن فان ٤٥ الامكان من الاعتبارات العقلية

التي لا وجود لها في الخارج  
والا يلزم التسلسل لجواز  
قيامها بما هو موجود  
في الذهن (لا يقال) إذا لم  
يكن الحادث قبل وجوده  
في الدهن وفي الخارج  
ممكنا لم يكن الامكان  
لأزما لما هيته (لا نقول)  
معنى كون الامكان لازما  
لما هيته الممكن هو انه كلما  
تحقق السلب في الدهن  
أو في الخارج كان اللازم  
ثابتا له مع امتناع أن  
لا يكون ثابتا له لأنه يكون  
ثابتا له سواء كان المزموم  
محققا أو لا فانه باطل عند  
ضرورة العقل ولا يقال  
الامكان عبارة عن عدم  
اقتضاء الوجود والعدم  
وهو أمر سلبى (فقولنا)  
الحادث ممكن موجهة  
سالبة للمجول ولا اعتبار  
لعدم حذف السلب في  
اللاط والموجهة السالبة  
للمجول تساوى السالبة في  
عدم اقتضاء ثبوت الموضوع  
فلولم يكن الحادث قبل  
ثبوته في الخارج أو الدهن  
ممكنا لم يكن عدم إمكانه ثابتا  
لعدم ثبوته في الخارج أو  
الدهن لأن عدم ثبوته في  
شيء منه لا يقتضى انتفاء

علمه بذاته عين ذاته أو غيره (فان قلتم) انه غيره فقد جاءت الكثرة (وان قلتم) انه عينه فما العضل بينكم  
وبين قائل أن علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حقاقة أذ بعقل وجود ذاته في حالة هو فيها عاقل عن ذاته ثم  
نزول غفلته وبتنبه لذاته ويكون شعور بذاته غير ذاته لا محالة (وان قلتم) أن الانسان قد يحتل عن العلم  
بذاته ويظهر أعياه ويكون غيره لا محالة (فنعقول) الغيرة لا تعرف بالطريقان والمقارنة فان عين الشيء  
لا يجوز أن يطرأ على الشيء وغير الشيء إذا قارن الشيء لم يصبر هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا فإن كان  
الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على أن علمه بذاته غير ذاته ويتسع الوهم بتقدير الذات ثم طريقا الشعور ولو  
كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فان قيل) ذاته عقل وعلم وليس له ذات ثم علم قائم به (قلنا)  
الحقاقة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل  
وعلم كقوله هو قدرة وإرادة وهو قائم بنفسه ولوقيل به فهو كقول القائل في سواد وبيض انه قائم بنفسه  
وفي كمية وتربيع وتماثل انه قائم بنفسه وكذلك في كل الاعراض وبالنسبة إلى الذي يستحيل ان تقوم صفات  
الاحساس بنفسه بدون جنس وغير الصفات عين ذلك الطريق يعلم أن صفات الاحياء من العلم والحياة  
والقدرة والإرادة أيضا لا تقوم بنفسها وانما تقوم بذات فالحياة تقوم بذات فيكون حيا لها وكذلك  
سائر الصفات فإذا لم يقنعوا بسلب الاول سائر الصفات ولا بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبوه أيضا  
القيام بنفسه وردوه إلى حقائق الاعراض والصفات التي لا تقوم طائفة بها على أساسين بعد هذا  
عجزهم عن إقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسألة مقررة (مثلة) في انطال قوطم ان  
الاول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويمارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس  
والفصل وقد اتفقوا على هذا بنوع عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى أنه لم ينفصل عنه بمعنى فصل  
فلم يكن له حد ذاته لحد ذاته من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه ولا حده وهذا نوع من التركيب  
ورجوا أن قول القائل انه تساوى المعلوم الاول في كونه موجودا وجودا وعلوه بعبارة به وبما به بشي  
آخر لا محالة فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة  
وان لم يمتز في العموم على ما عرف في المنطق فان الجنس الذي هو العام المقول في جواب ما هو ويدخل  
في ماهية الشيء المحدود ويكون مقومًا لذاته فكون الانسان حيا داخل في ماهية الانسان أعني الحيوانية  
وكان جنسا وكونه مولودا ومحلولا لا لم له لا يفارقه قط وكونه ليس داخلا في الماهية وان كان لازما عاما  
ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يمتزى فيها ورجوا أن الوجود لا يدخل قط في ماهية بل هو مضاف إلى  
الماهية اما لازما لا يفارق كاسماء أو واردا بعدا لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود ليست  
مشاركة في الجنس وأما مشاركة في كونه علة لغيره كسائر الاعمال فهي مشاركة في إضافة لازمة لا تدخل  
أيضا في الماهية فان المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما بالذات بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات  
بأجزائها ماهيته فليس المشاركة فيه الامشاركة في لازم يتبع الذات لزمه لا في جنس ولذلك لا تحدد  
الاشياء بالاقومات فان حدث بالاوزان كان ذلك رسما للتمييز لا لتصور حقيقة الشيء فلا يقال في حد  
المثلث انه الذي تساوى زواياه القائمة بين وان كان لازما عاما لكل مثلث بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة  
أضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهرًا فان معنى كونه جوهرًا انه موجود لا في موضوع والموجود

هذا المعنى السلبى عنه كما عرفت بل لا تنفك هذا المعنى السلبى عنه في نفس الامر فيلزم انتفاؤه أيضا حال وجوده وهو باطل (لانا  
نقول) لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلبى لمكان المتنع حال عدم ثبوته في الذهن ممكنا لانصافه حينئذ بهذا السلب  
اذ عدا انتفائه من الذهن لا يوصف باقتضاء العدم لأن الاقتضاء يوصف بثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفا  
بعدم اقتضاء العدم ولا خلة ما في انصافه بعدم اقتضاء الوجود أيضا فيكون متصفا بعدم اقتضاء ما في الوجود أن يكون ممكنا فإذا كان الامكان

ليس هذا المعنى السامى بل هو قابلية الوجود والعدم نظرا الى ذاته ويكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودى غير منه بنظرنا  
 الشئ اورد في الشفاعة فيهم انه يدفع به ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان اعما هو بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين  
 وجود بالذات كوجود الجسم في نفسه ووجود بالعرض كوجود الجسم بالايض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو  
 يكون للمشي بالقياس الى وجود ٤٦ شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته ووجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يوجد ايضاً او

يوجد له الايض اويقال  
 الماء يمكن ان يصير هواء  
 والمادة يمكن ان توجد لها  
 الصورة وجميع هذه  
 الامكانيات محتاجة الى  
 موضوع مؤخر ومعهما  
 وهو محله الابدان يوجد  
 الشئ حتى يمكن ان يكون  
 شئاً آخر وأما الامكان  
 بالقياس الى وجود الذات  
 فيكون للمشي بالقياس الى  
 وجوده في نفسه فلا يخلو  
 اما ان يوجد ذلك الشئ في  
 موضوع او مادة او مع مادة  
 كاليضا والصوره  
 والنفس والاشياء هذه  
 الامكانيات أيضا محتاجة  
 الى موضوع يكون حامل  
 امكان وجود ذلك الشئ  
 لان الامكان هذه الامكانيات  
 كالقبل وجوده ممكنان  
 يوجد امكنه لا يوجد الا  
 في غيره كالمعرض  
 والصورة او مع غيره  
 كالمس لما يمكن قبل  
 حدوثه ان يوجد قائما بغيره  
 او مع غيره فلا يتصور  
 امكان وجوده قائما بغيره  
 او مع غيره الا اذا وجد  
 ذلك الغير فانه لو كان  
 معدوما لاستحال قيامه به  
 او مع ذلك الغير الموجود  
 مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان وامان يكون ذلك المعنى  
 موجودا في موضوع او مادة او مع مادة بل يكون قائما بنفسه لاعتقاده له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون  
 حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا سمح له الانقلاب وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع ادلا لاعتقاده  
 بشئ فيعلم ان يكون امكانه جوهرا قائما بنفسه وذلك مع ان البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضاعفا الى الغير والامكان

ليس يجنس فبان يضاف اليه أمرى وهو انه لا في موضوع ولا يصير جنسا مقومابل لواضيف اليه  
 ايجابه وقيل هو حرد في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا الان من عرف الجوهر بمجده الذي هو  
 كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع وليس يعرف كونه موجودا فصلا عن ان يعرف انه موضوع  
 أو لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أى انه حقيقة ما اذا وجد  
 وحده لا في موضوع ولستنا نقى به انه موجود بالعدل حالة التجديد وليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس  
 بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس الخوج الى تعيين الماهية بعده بالعدل  
 وليس الا قول ماهية سوى الوجود الواحد بالوجود الواحد طبيعة حقيقة وما هيبة في نفسه هو له لا  
 اعيره واذا لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشاركه غيره فلم يفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد فهدا  
 تعهيم مذههم والكلام عليه من وجهين مطالبه وابطال (اما المطالبة) فهي ان يقال هذا حكمية  
 المذهب فبهم عرفتم استحالته ذلك في حق الأول حتى ننتم عليه نبي الانبياء اذ قلتم ان الثاني ينبغي ان  
 يشاركه في شئ زبانية في شئ والذي فيه ما يشاركه وما يما بين به فهو مركب والمركب محال (فقد قيل) هذا  
 النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولادلائل عليه الا قولهم المحكي عنهم في نفي الصفات وهو ان  
 المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء ما كان يصح لواحد من الأجزاء والجملة وجود دون الآخر  
 فهو واجب الوجود دون ما عداه وان كان لا يصح للأجزاء دون المجتمع ولا المجتمع دون الأجزاء فالدليل  
 معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبيان ذلك ليس بمحل في قطع تسلسل العمل والبرهان  
 لم يدل الاعلى قطع التسلسل فاما المطالب التي اخترعوها في لزوم انتفاء واجب الوجود بها فلم يدل عليها  
 دليل فان كان واجب الوجود ما وصوبه وهو ان لا يكون فيه كثرة ولا يحتاج في قيامه الى غيره فلا  
 دليل اذن على اثبات واجب الوجود واعمال الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في  
 الصفات وهو في هذا النوع أظهر فان انقسام الشئ الى الجنس والفصل ليس كاتقسام الموصوف الى  
 ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه وهذا  
 ذكر بالنوع وقد ذكرنا الجنس وزيادة واد ذكرنا الانسان فلم يذكر الانسان مع زيادة بطي يقول  
 القائل ان الاسانية هل تستغنى عن الحيوانية كقوله ان الاسانية هل تستغنى عن نفسها هالذا انهم  
 انهم انى آخر فهذا أبعد عن الكثير من الصفة والموصوف ومن أى وجه يستحيل أن تقطع تسلسل  
 المعمولات على علمين احدهما على الماهيات والاخرى على الماهيات او احدهما على القول والاخرى  
 على الاحسام كما هو يكون بنوع ما مباحية ومه ارق في المعنى كما بين الجردة والحرارة في محل واحد فانها  
 بقا بنات بالمعنى من غير أن نفرض في الجردة تركيبا جنسيا واصله بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه  
 كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات فن أى وجه يستحيل هذا في العمل وهذا يتبين بحجهم عن  
 نبي الهيصانين (فان قيل) اما يستحيل هذا من حيث انما هي الماهية بين الذاتين ان كان شرطاً في  
 وجوب الوجود فيسمى ان يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطاً ولا آخر شرطاً  
 فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود وجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود بغيره (فاما) هذا كما  
 ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ السلب في جميع ذلك في انما واجب الوجود في طرح فاما

لا  
 مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان وامان يكون ذلك المعنى  
 موجودا في موضوع او مادة او مع مادة بل يكون قائما بنفسه لاعتقاده له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون  
 حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا سمح له الانقلاب وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع ادلا لاعتقاده  
 بشئ فيعلم ان يكون امكانه جوهرا قائما بنفسه وذلك مع ان البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضاعفا الى الغير والامكان

مضاف ولما تبين ان مثل ذلك الشيء لا يكون حادثا فهو ان كان موجودا كان دائما الذات وان لم يكن موجودا كان متمنع الوجود ولا يحق عليك انه اطمان بالافائدة فيه ورجوع بالآخره الى ان ما لا يكون موجودا في موضوع أو مادة أو مع مادة لا يجوز ان يكون حادثا لمكونه كمنافس لوجوده وامتاع قيام امكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد عرفت ما فيه (وايضاً) افاصل ان يقول قوله وجميع هذه الامكانيات محتاجة الى موضوع موجود معها سلم (قوله ادلائاً) ٤٧ يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون

شيأ آخر غير مستسلم ولم لا يفي امكان الشيء في امكان أن يكون شيئاً آخر وأى حاجة في ذلك الى وجوده وماد كره الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي من ان الامكان وان كان أمراً عقلياً بالكلية متعلق بشئ خارجي فممن حيث تعلقه بالشيء الخارج حتى يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه فيريد عليه أن الامكان المتعلق بالشيء الخارج هو امكان وجوده وثنى في آخره مع آخره ما امكان وجود الشيء في نفسه فهو لا يتعلق بالشيء الخارج حتى يخار أن يكون الحادث شيئاً لا يتعلق بالشيء الخارج بل لا يتعلق به ولا يحتمل له آله لا يستكمل له فلا يثبت كونه مستقلاً بالمادة وأن تثبت بما نقل عن الشيخ من أن ما لا يتعلق له شيء ممن الموضوع والمادة لا يكون حادثاً قد عرفت ضعفه (وايضاً) معنى تعلق الامكان بالشيء الخارج هو تعلق امكان وجوده بشئ في آخره ومع شئ آخر بذلك الآخر ولا حياء في

لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود لم يكن المراد به موجود الفاعل له قديم وان كان المراد هذا فانه ترك لفظ واجب الوجود ولما تبين ان موجود الالفة له ولا فاعل يستحيل فيه التعداد والتباين ولا يقوم دليل فيبقى قولهم ان ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة وهو من فان ما لعله له قد يمانه لا يعمل كونه له علة له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول القائل ان السوداء هل هي شرط في كون اللون لوانا فان كانت شرطاً لم كانت الحرة يقال اما في حقيقة فلا يشترط واحد منهم ما أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل واما في وجوده فالشرط أحدهما لا يعينه أي لا يمكن حنس في الوجود الاول فصل فكذلك من يثبت عاتين ويقطع التسلسل لم يمانه فيقول ببقايمان بفصول واحد الأصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التبيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فان له وجوداً مضافاً الى الماهية زائدة على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الا واجب الوجود وليس ماهية مضاف الوجود اليها او كما أن فصل السوداء فصل الحرة لا يشترط اللونية في كونها اللونية انما يشترط في وجودها الحاصل له فذلك لا ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الاول كاللون لا كالوجود المضاف الى اللونية (قلنا) لا نسلم ان له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسئلة التي بعده هذه وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول ورجع حاصل الكلام الى انهم ينزفون في التثنية على بقى التركيب الجنسي والفصل ثم ينزفون ذلك على نفي الماهية وراه الوجود فقه ما بطلنا الاخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم البطل وهو بيان ضعف الثبوت قريب من بيت العنكبوت (المسئلة الثانية الالزام) وهو ان نقول ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية حساً لانه ليس مقولاً في جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادئ للوجود المسمى باللائكة عندهم التي هي معلولات للاول عقول مجردة عن المواد هذه الحقيقة من تلك الاول ومع اوله الاول فان الموجود الاول ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الامن حيث لو ازمه وهو ما مشترك في ان كل واحد منهم ما عقل مجرد عن المادة وهذه حقيقة جنسية فلسفت العقلية المجردة للذات من اللواري بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم يتباين اشئ آخر قد عرفت ان الانثنية من غير مباينة وان باينتها فاما مباينة غير مباينة المشاركة العقلية والمشاركة في الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عندهم من يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلوم الاول وهو العقل الاول الذي أبدعه الله من غير واسطة مشارك في هذا المعنى والدليل عليه أن العقول التي هي معلولات انواع مختلفة وأعمالاً مشتركة في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم فيه بين بقض القاعدة أو المبدأ الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم في مسألة في بطل قولهم ان وجود الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة مضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فنقول سمعتم ذلك بالضرورة والنظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر (فان قيل) انه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً اليها وتابعة لها ولا زامها وانما يتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولاً وهو متناقض فنقول هدار جوع الى متبوع التلبس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فاما نقول له حقيقة ماهية وتلك الحقيقة موجودة أي

ان هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفي به امكان وجوده قليلاً (الطريق الثاني) قالوا الممكن ان كان امكانه الداني كافياً في فيضان وجوده عن واجب الوجود لذاته وحده كما يمكن العقل الاول أو مع شرط قديم كما يمكن العقل الثاني مثلاً لا يدوم بدوام سببه لان المبدأ انما في فاعلية لا تصوري فيضه ولا يخل هذه وقد فرضنا ان امكانه الداني كاف في فيضان الوجود منه أو منه مع ما يلزمه ولو اختص وجوده بمعين دون حين لزم تخلف المعلوم عن علته التامة وان لم يكن كافياً توقف فيضان الوجود عليه من المبدأ القديم على

شرائط خادثة حتى تستعد الماهية لتقبل الوجود من واجب الوجود فكان مثل هذا الممكن أمكاناً أحدهما الامكان الذاتي اللازم  
لماهيةه والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع وتلك الشرائط الحادثة لا بد أن يكون كل منها  
مسبقاً بآخر سقازمانياً لا إلى نهاية ادلوم يكن كذلك بل انتهت إلى حادث لا يكون مسبوقاً بحادث آخر سقازمانياً ولا يتخلو من أن  
تكون العلة التابعة لذلك الحادث قديمة ٤٨ أو حادثة وعلى الاول يلزم انقلاب الحادث قديماً وعلى الثاني يكون اللاحق مسبقاً

بحدوث مسبوقاً به هذا  
خلف ويحسب تلك  
الحوادث تحصل حالات  
مقربة لذلك الممكن من  
الوجود وتفاوتة بالقرب  
والاعداد هي الاستعدادات  
وتلك الاستعدادات  
المتفاوتة بالقرب والعدد  
لا تكون معدومة لا متناهية  
التماوت بالقرب والعدد  
في المعدوم هي موجودة  
ولا يجوز أن تكون قائمة  
بذلك الممكن لأنه لم يوجد  
بعد بل تكون قائمة  
بوجود آخر وذلك  
الوجود إما أن يكون  
له تعالى بذلك الحادث  
بأن يوجد فيه أو معه أولاً  
(والثاني) ضروري  
الاطلاق فبين الأول وهو  
المعنى بالمادة (فان قلت)  
لم لا يجوز أن تكون تلك  
الحوادث المقربة لذلك  
الممكن إلى الوجود أمورا  
قائمة ببعضها الاتعاق لها  
بالحمل أصلاً ويكون  
اختصاصها بمحادث دون  
حادث بسبب خصوصيات  
تلك الحوادث المتعاقبة  
إلى حدهم من حدود  
تلك السلسلة (قلت) لأنه  
لا يتصور قرب المعدوم  
من الوجود على مراتب

ليست معدومة مقيمة ووجودها مضاف إليها وان أحبوا أن يسموه تايها ولا زما فلا مشاحة في الاسامي  
بمدان يعرف أنه لا فاعل للوجود بل هو هذا الوجود قد يمان غير علة فاعلية فان هو بالاتباع  
المعقول أنه علة فاعلية فليس كذلك وان عدو انه غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الاعلى  
قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة حقيقة موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية (فان  
قيل) فتكون الماهية سبباً للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلوماً ومفعولاً (قلنا) الماهية  
في الاشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود فكيف في القديم ان هو بالسبب الفاعل له وان عنوانه  
وحدها آخر وهو انه لا يستغني عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه اعلم الاستحالة في تسلسل العلل فان  
انقطع فعدا ندقت الاستحالة وما عد ذلك لم تعرف استحالة ولا بد من برهان على استحالة وكل برهانهم  
تحكمات بمنها على أخذها على واجب الوجود في أن له لوازم ونسأل الدليل قد دل على واجب  
الوجود بالذات الذي وصفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم هذا يرجع إلى دليل نفي الصفات  
وفي الانقسام الجنسي والفهمي إلا أنه انخفض وأضغف لأن هذه الكثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ  
والافعال بل يتسع لقد برماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فمعرفة كثره ادفعها ماهية  
وجود وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود الاوله حقيقة موجودة وجود  
الحقيقة لا يبي الوجود (المسلك الثاني) هو ان نقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا نقول  
عدا مرسلاً إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عده فلا نقول وجود امر سلاً إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة  
لاسيما اذا نعت ذات واحدة فكيف نعتين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي  
الحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود كنههم قالوا وجود ولا موجود وهو تناقض وبدل  
عليه أنه لو كان هذا معقولاً لجاز أن يكون في المعلومات وجود لا حقيقة له بشارك الاول في كونه لا حقيقة  
ولا ماهية له ويبيانه في أن له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعقولات وهل له سبب إلا أنه غير  
معقول في نفسه وكما لا يعقل في نفسه فبان ينفي علة له لا بهر معرفة ولا وما يعقل فبان بقدر له علة لا يخرج  
عن كونه معقولاً والتناهي إلى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا أنهم يزهون فيما يقولون فانتهى  
كلامهم إلى النفي المجرد فان نفي الماهية هي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة اللفظ الوجود ولا معنى له  
أصلاً اذ لم يصف إلى ماهية (فان قيل) حقيقة انه واجب وهو الماهية (قلنا) ولا معنى للواجب الانبي  
العلة وهو سبب لا تقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة  
حتى توصف بأنها الألة لها ولا يتصور عدها اذ لا معنى للواجب الا هذا على ان الواجب ان زاد على  
الوجود فقد طاعت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فمكدا ما لا يريد  
عليه (مسئله) في تعبيرهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم (قديرون) هذا اعلم يستقيم لمن  
يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يتخلو عن الحوادث وكل حادث فيه تقرر إلى محدث وأما انتم اذا  
عقلمت جسماً قديماً لا أول لوجوده مع انه لا يتخلو عن الحوادث فلم تمنع ان يكون الاول جسماً اما التمس  
واما انقلاب الاقصى وامام غيره (فان قيل) لان الجسم لا يكون الامر كما منقسم إلى جزئين بالكمية  
والهيكول والمصورة بالقصة المعمورة وإلى اوصاف يختص بها الاحمال حتى يباين سائر الاجسام والا

محللة غير متناهية حال كونه معدوماً اذا كان ذلك أمر يتلقى وجوده به اما بان يوجد فيه أو معه  
وتوارد عليه حالات غير متناهية مهية لوجوده وهي المسماة بالاستعدادات لان اقرب بالحقيقة صفة لذلك المحل فان المحل هو الذي  
يقرب من وجود الحال فيه على تلك المراتب هذا غاية ما قيل في هذا المقام (والجواب) ان ما ذكرناه على نفي القادر المختار والقول  
بان المبدأ موجب عام الفيض بالنسبة إلى جميع الممكنات فلا يختص بعباده بعض دون بعض الاختلاف استعدادات القوابل



وهو مجموع بل المبدأ المختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق استعانة على ان لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة  
 حالات موجوده مقربه لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك الممكن من الوجود ولا نسلم انه موجود في الخارج حتى يحتاج  
 الى محل موجود بل هو امر اعتياري لا تحقق له في الاعيان ويتصف ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الدهن واما اذا لم  
 يوجد في الدهن ايضا فحينئذ لا موصوف ولا اتصاف وكون الاقرب متفاوتا لا يدل على ثبوته ٤٩ في الخارج وكمن معدومات

خارجية تتصف بالتفاوت  
 ولا نسلم ايضا انه لا يتصور  
 قرب المعدوم من الوجود  
 على مراتب مختلفة حال  
 كونه معدوما الا اذا كان  
 هناك امر يتعلق وجوده  
 به بل يحتاج الى المحل هو  
 قرب المعدوم المتعلق بالمحل  
 واما ما لا يتعلق له بالمحل  
 أصلا فهو حال كونه  
 معدوما في الخارج وفي  
 الدهن لا يتصف بالقرب  
 الى الوجود لان ما لا يثبت  
 له وجوده ما يمنع اتصافه  
 بوصف ثبوتي حقيقيا كان  
 أو اعتباريا واما حال  
 وجوده في الدهن فقربه  
 قائم به من غير تعلق بالمحل  
 أصلا اذ ليس موجودا  
 في الخارج حتى يحتاج الى  
 محل موجود فيه (اذا  
 عرفت هذا) فارجع الى  
 ما كتبنا به دونه وهو الجواب  
 عن استدلالهم الرابع على  
 قدم العالم (فنقول) أولا  
 لا نسلم ان كل حادث  
 مسبوق بالمادة وما ذكر  
 من الطريقين على ثبوته  
 فقد عرفت فسادهما ولا نسلم  
 ايضا وجود الهيولى وما  
 ذكره من الدليل عليه  
 فقد تبين ضعفه ولو سلم

فالا حسانه مساوية في انها اجسام وواحدها الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه (قلنا) وقد ابطنا  
 هذا عليكم وبيانا انه لا دلائل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا اقترب بعض اجزائه الى البعض كان معلولا  
 وقد تكلمنا عليه وبيانا انه اذا لم يعد تقدير موجود لا موجد له لم يعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير  
 موجودات لا موجد لها اذ في العدد والتثنية بنية وهو على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية  
 سوى الوجود وما هو الاساس الاحير فقد استأصلناه وبينا تحكيمكم فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له  
 نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فذاته فاعلا فلا يكون الجسم أولا (قلنا) نفسنا ليست فاعلة لوجود  
 حدها ولا نفس الفلك مجرد فاعلة لوجود جسمه عندكم بل هي اوجدان بعلة سواء هما فاذا اجاز وجودها  
 قد عين حازا ان لا يكون لها علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل  
 كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك  
 الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يعد ان يكون صانعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه  
 جسم لا يحتاج غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تعمل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في  
 خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم لا يجوز ان يكون في النفوس  
 نفس تختص بخاصة تنبأ بها الان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاحتماله ذلك لا تعرف ضرورة ولا  
 برهان يدل عليه الا اننا لم نشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد  
 اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجود أصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره  
 لا يدل على استحالة منه فكذلك في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى والشمس أو ما قدر  
 من الاجسام فهو مقدرة مقدار يحوزان بريد عليه وينقص منه فيفقرا اختصاصه بذلك المقدار الجائر الى  
 محض من خصه فلا يكون أولا (قلنا) ثم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار  
 يجب أن يكون عليه له نظام الكل ولو كان أصغر منه أو أكبر لم يحز كما انكم قلتم المعلول الاول يفيض  
 الجرم الاقصى منه مقدرة مقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولو لم يكن تعين  
 بعض المقادير لكون النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجوز خلافه فكذلك اذا قدر غير معلول  
 بل لو انشأوا غيره في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للتخصيص مثل ارادته مثلا  
 لم يقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما الزموا على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى  
 الارادة القديمة وقد قلنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاذا بان اهم  
 مضطرون الى تحوير تغيير الشيء عن مثله في الوقوع بعلة فتجوز بعلة كتجوز بعلة اذ لا فرق بين  
 أن يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم اختر من هذا القدر وبين أن يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته  
 بهذا القدر من مثله فان أمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط  
 به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتقر الى علة وهذا لا يخرج عنه فان هذا المقدار  
 المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصاً على أصلهم  
 وهم يدعون الارادة الميزة وان لم يكن مثاله فلا ثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قدعا كما وقع بالهالة القديمة  
 برعهم وليست له الاطرى هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة وقابله بذلك

(٧ تنافت غرابي) وجودها فلا نسلم انها لا تتحول عن الصورة حتى يثبت قدم الجسم وما استدلو عليه وقد مر أنه غير تام  
 (العصل الثالث في ابطال توطم في أبدية العالم) والادلة الاربعة التي ذكرنا في الزالية جارية هنا ايضا ابدى تغيير وتصرف فيها وكذا  
 الاجوبة ومعه مذهبهم في هذه المسئلة ايضا تلك الشبهة (نغزير الاول) ان جميع ما لا يدوم له لا يباري تعالى في ايجاد العالم حاصل له في الازل  
 لما مر فلو عدم العالم لكان امامه بقاء الذات على ما كان عليه في الارل فيلزم تحياف المعلول عن العلة وهو ظاهر الاستحالة أو بدون

بقائه على ما كان عليه في الازل فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل (وحواله) ان ما ذكر انما هو على تقدير كون المبدأ موحدا وما اذا كان مختارا فحسب وزان يقال ان من جملة ما لا بد منه في اتحاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت المبين وبعد انقضاء ذلك الوقت لا تبقى عاقبه التامة في عدم العالم ولا يلزم تغير الواجب لان تغير الوقت الذي هو امر وهي لا يوجب تغيره (أو يقال) من جملة ما لا بد منه في اتحاد العالم هو تعلق ارادته فيما لا يزال ٥٥ بايجاده اما ان يمنع من التسلسل بناء على ان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا

باختياره لا يحتاج في تعلق ارادته الى امر غير ذاته يرخ ذلك التعلق كما مقرر به واما ان ياتر التسلسل في التعلقات ويمنع بطلانها لانها امور اعتبارية اولها يجوز ان تكون متعاقبة ثم يقطع ذلك التعلق في عدم العالم والعلته التامة ولا يلزم من تغير التعلق تغير ذاته لانه من الاضافة التفسير اللازمة كعبية مع الحادث المبين (وتقرر الثاني) انه لو عدم الزمان بعد وجوده لمكان عدمه بعد وجوده بمعية يتمتع أن يجامع معها البعد القبل والبعده به اني كذلك لا تكون الا بالزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف وادا كان الزمان لا يجوز عليه أن يعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا لا تعدم بعد وجوده فيكون محله اعني الجسم أيضا لا يعدم وهو المطاوع وجوابه طاهر ما قدمناه (وتقرر الثالث) ان العالم ممكن الوجود أبدا والا لم الانقلاب فلم يكن

عليهم في نقطة القطب وجهة حركة العالم وتبين هذا ان لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلا (مسئلة) في تجهيرهم عن اقامة الدليل على ان العالم صانع وعلة (فقول) من ذهب الى أن كل جسم فهو حادث لانه لا يتخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه يفتقر الى صانع وعلة وأما انتم فالذي يذهب اليه من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع واغلا العلة للحادث وليس يحدث في العالم جسم ولا يعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الارضية التي هي حشوفلك القمر واجسامها وحوادثها قديمة وانما تبدل عليها الصور بالامترجات والاشكال وتحدث النفوس الانسانية والاساتية فهذه الحوادث تنسب عليها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة لفلان ما ذن لا علة للعالم ولا صانع لاحسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك لا علة اعني الاجسام قديمة في قولهم ان هذه الاجسام وجودها باعلة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا قداما ادعيتهم ومن صفات واجب الوجود أن البرهان لا يدل الاعلى قطع السلسلة وقد قطع عند الدهري في أول الامر اذ يقول لا علة للاجسام واما الصور والاعراض فمعصاة لعل للعض الى أن تنسب الحركة الدورية وهي بعضها اسباب لبعض كما هو مذهب الفلاسفة ويقطع تسلسلها من تأمل ما ذكرناه على عجز كل من بعده قد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد كما صرح به فريقدوسم الذين وفوا بمقتضى بطلانها (فان قيل) الدليل عليه ان هذه الاجسام اما أن تكون واجبة الوجود وهو محال واما أن تكون ممكنة وكل ممكن مفتقر الى علة (قلنا) لا يفهم لهظ واجب الوجود وممكن الوجود وكل تلبساتهم معقاة في هاتين الالهييتين فان عدل الى المعهوم وهو في العلة وانباتها فكانهم يقولون هذه الاجسام لها علة أم لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فقام المستنكر اذا عني بالامكان هذا فيقول انه واجب وليس بممكن وقولهم ان الجسم لا يمكن أن يكون واجبا تحكيم لأصل له (فان قيل) لا يمتنع ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تتقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة (قلنا) بل لا تكن كذلك فالجملة تتقوم بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا اجتماعها بل هي قديمة كذلك لا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الاعا ذكره من لزوم نفي الكثرة عن المتوحد الاول وقد ابطالناه عليهم ولا سبيل لهم سواء بيان ان من لا يعتقد حدوث الاجسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلا (مسئلة) في تجهيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي (فقول) اما المسلمون لما تمحصر عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله وصعابته وكان ما عداه حادثا من جهة بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه وان المراد بالضرورة لا بد وأن يكون معلوما لا يريد تنوعا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مراد عالم عا رادته وحشي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته أولى فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى وعرفوا به هذا الطريق بعد ان بان لهم انه لا يحدث العالم اما انتم فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته في أين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه

أبدا يلزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالحوادث المطاوع وجوابه ما أسلفناه من منع امتناع ترك الجود (وتقرر الرابع) ان كل ما عدم بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لانه لا يتصل بالانقلاب ولا يجوز قيام امكانه حينئذ بنفسه لانه امر اضافي ولا يذلل المعدم لامتناع قيام الموحود به لعدم ولا علة لا تعلق له بذلك الممكن ولا علة تعلق به اذا كان منه فبالا علة مباينة له في الوجود فتعين قيامه مباينة متصل به اتصالا تاما وهو المسادة وهي مستلزمة

وحاصل

للمسورة والمركب منها جسيم فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما هذا خاف (وجوابه) ان الامكان اعتباري لا يستلزم محلا  
 موجودا في الخارج وتحقيقه ما قدمناه فليترك (ونقل عنه) في هذه المسئلة دليلان آخران (أحدهما) ما نسب الى جالينوس وهو  
 أنه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام لمكان الحقها اذ بول على طول الزمان ولو كان الحقها اذ بول لظهر فيها في مدة الارصاد المتوالية التي  
 بينها هو وطول بلة فلو كانت الشمس تقبل الانعدام لظهر فيها اذ بول في مدة الارصاد المتوالية ٥١ التي بينها مدة طويلة والتالي

باطل لما قدم مثله أما  
 بطلان التالى فلان الارصاد  
 الدالة على مقداره اماند  
 آلاف سنين لم تدل الاعلى  
 هذا المقدار (وجوابه)  
 أن غيغ الشريطة القائلة  
 بأنه لو كانت تقبل الانعدام  
 لكان الحقها اذ بول ولم  
 يجوز أن يعدم بعض  
 الاشياء من غير ذبول ولو  
 سلمت فلان سلم الشريطة  
 القائلة بأنه لو الحقها اذ بول  
 لظهر فيها في مدة الارصاد  
 وان كل ما الحقها اذ بول  
 لا يلزم أن يلقى في جميع  
 الاوقات لجواز أن يلقى  
 عند اشرافها على الانعدام  
 والفساد وأما قبل ذلك  
 فتشقي على مقدارها الاول  
 ولو سلم لحوقها في جميع  
 الاوقات فلم لا يحوز أن  
 يكون الذبول في القليلة  
 بحيث لا يدرك في تلك  
 المدة الطويلة لان مقدارها  
 لم يعرف الا بالتقريب فلا  
 يدرك تساوت ما نقص  
 بالذبول لقلته (الشأن)  
 والظاهر انه شبه كلامه  
 لافلسفة كل قائم بنفسه  
 يكون وجوده لافي محمل  
 لا يعدم بعد وجوده سواء  
 كان قد عا أو حاد نالان كل

وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراك كلامه يرجع الى فنين (الفن الاول) ان الاول موجود  
 لافي مادة وكل موجود لافي مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض بجميع المعقولات مكشوفة  
 له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاستغفال بها ونفس الادنى مشغولة بتدبير المادة  
 اى البسطة واد انقطع شغلها بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية  
 اليه من الامور الطبيعية اكشفت له حقائق المعقولات كلها لذلك قضى بان الملازمة كلها يعرفون  
 جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شئ لانهم ايضا عقول مجردة لافي مادة فيقولون ان الاول موجود لافي  
 مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا مطمع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة  
 فهو مسلم فيبقى قواكم وما هذه صفته فهو عقل مجرد فاذا تعنى بالعقل ان عنيت بالعقل انه يعقل سائر  
 الاشياء هذا نفس المطلوب وموضع البراع فكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عنيت به غيره  
 وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى أن ما يعقل نفسه  
 يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس ضروري وقد افرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه  
 ضروريا وان كان نظرا يا هذا البرهان عليه (فارقيل) لان المانع من درك الاشياء المادة والمانع (فقول)  
 نسلم انها مانع ولا نسلم اسم المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو أن يقال ان كان  
 هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فادن يعقل الاشياء فهذا استثناء نقض المقدم  
 واستثناء نقض المقدم غير متبحر بالاتفاق وهو كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس  
 بانسان فاذن ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ لا يكون انسانا يكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء  
 نقض المقدم يتبع نقض التالى على ما ذكر في المطلق بشرط وهو مثبت انعم كمن التالى على المقدم  
 وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اما ان الشمس ليست طالعة فالنهار  
 غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس وكان أحدهما كساعى الآخر ويان هذه  
 الاوضاع والاعطاء يفهم في كتاب معيار العلم الذى صنعناه مضموما الى هذا الكتاب (فان قيل) فعن  
 ندعى انعكاس وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا تحكي في الدليل عليه (الفن  
 الثانى) قوله واما ما لم نقل ان الاول مريد للاحداث وان الكل حادث حدثا زمانيا فانا نقول انه فعله  
 وقدر جدمه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا ولا يمارق غيرنا لافي المقدار وأما أصل العمل  
 دلا واد اوجب كون الفاعل عالما بالاتفاق لعله فاكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين (أحدهما)  
 ان العمل قسمان ارادى كعمل الحيوان والانسان وطبيعى كعمل الشمس في الاضاءة والنار في التسخين  
 والماء في التبريد واغا يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادى كما في الصناعات البشرية فاما العمل الطبيعي فلا  
 وعندكم أن الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار  
 بل لم ياكل بذاته كما يلزم النور بالشمس وكما لا قدرة للشمس على كف المور ولا النار على كف التسخين  
 ولا قدرة للاول على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا المبط وان تجوز في تسمية فعلا  
 فلا يتصهى علما لفاعل أصلا (فان قيل) بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب علمه  
 بالكل فتمثيل النظام السكى هو سبب فيض ان السكى ولا مبدأ له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته

ما ندعم بعد الوجود فلا بد أن يكون له سبب معدم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدردون ما قبله أو بعده لو وقع للمؤثر لكان  
 الممكن واقعا لا مؤثر وهو ضروري الاستحالة وذلك السبب لا يجوز أن يكون نفسه لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا توجد  
 ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشئ من حيث هو لا يمكن مفارقتها ولا طروضه كما ذهب اليه المعتزلة من أن الغناء ضد الله لا يحل خلقه تعالى  
 لافي محمل فيندم العالم دفعة وينعدم الغناء المحلوق بنفسه لان الغناء ليس أمر من شأنه الوجود حتى يتقدر خلقه ولو سلم فلم يندم بنفسه

من غير عدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء لاقتضاء ذاته عدمه وايضا لو خاق في ذات العالم بان محل فيه كان مجتمعا مع ولوف لحظة فلا يكون صداه فلا يقبىه ولو خاق لاق ذات العالم لاق محل فن اين يتاد وجوده وجود العالم وايضا التصادم حاصل من الجنابيين وكل واحد منهما قابل لعدم فليس انتفاءه بذلك الضد أولى من انتفاءه ذلك الضد به ولا زال شرطه لا يمتنع الى ذلك الشرط الزائل فيكون زواله ايضا زال شرطه ٥٢ وهم حرايلر وجود أمور غير متناهية بعضها شرط لبعض (لا يقال) هذا لا يدفع ما ذهب اليه

الاشارة من ان الاعراض لا تبق زمانين ومن جعلها ماهو شرط بقاء الجواهر لا وجودها فاذالم يخاف الله تعالى ذلك العرض بعد فداه بعينه تبع عدم الاجسام ايضا لان المشاهدة شاهد بقاء الاعراض فانكار بقاءها قدح في الضروريات فلا حاجة الى دليل لدفعه ولا ارادة القديم المختار لانه اذالم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير ولم أن لا يكون المبدأ القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال ولا ان الماعل بالارادة لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم نقي محض لا يصلح اثر له بل ولا لفاعل أصلا (واجب) بمنع أن السبب لا يكون نفسه (قوله) لان ذاته لو انتقضت عدمه لم يوجد ابتداء ممنوع لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عايشه واستحالته بمنوعة ولو سلم فلان سلم انه لا يجوز طرؤ ضده (قوله) أولا انتفاء ليس أمرا يدر خلقه (قلنا)

ولم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا خالفك اخوانك ما هم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبيع والاضطرار لان حيث انه عالم بما افلا الخيل لهذا المذهب مما وافقهم على نفي الارادة وكالم يشترط علم الشمس بالنور للزوم الدور بل يتبعه النور ضرورة فلتقدر ذلك في الأول ولا مانع منه (الوجه الثاني) هو انه ان سلم ان صدور الشيء من الماعل يقتضي العلم ايضا بما اصادر فعدهم وعلم الله واحد وهو الماعل الأول الذي هو عقل بسيط فيبني أن لا يكون عالما بالآلة والماعل الأول يكون عالما ايضا بما اصادر مدر منه فقط فان الكل لم يوجد من الله الى دفعة بل بالوساطة والتولد واللزوم بالذي يصدر عما يصدر منه لا ينبغي ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شيء واحد بل هذا لا يلزم في العلم بالارادة وكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتصرف ارادي بوجوب العلم بالاصول والحركة ولا بوجوب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمته وكسر غيره فهذا ايضا لا جواب له عنه (فان قيل) فلو قضيت ان الله لا يعرف الانفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقة وكيف يكون الماعل أول أشرف من العادة (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة في نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة أولا بد من ترك العلم نفسه والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) ثم تنكر على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره لاستيفد كما لا فائدة في ذاته قاهر والاشرف بالشرف بالمعقولات اما الماعل على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة واما التكمل ذاته المظلمة المظلمة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم بكل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصة او هذا كما ثبت في السمع والهمم وفي العلم بالحزنيات الداخلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزعه عنه وان المتغيرات الداخلة في الزمان المنقسمة الى ما كان ويكون لا يعرفه الأول لان ذلك بوجوب تغيره في ذاته وتأثيره لم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها لولا نقصان الادنى لما احتاج الى حواس لتعريفه عما به مرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمت انه نقصان فاذا كما يعرف الحوادث كلها ونذكر الحسوسات كلها والأول لا يعرف شيئا من الجزئيات ولا يدرك شيئا من الحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فاعلم بالكلية العقلية ايضا يجوز ان ثبت لغيره ولا ثبت له ولا يكون فيه نقصان ايضا وهذا لا يخرج منه في مسألة كفي تخبرهم عن اقامة الدليل على ان الأول يعرف ذاته ايضا (فنعقول) المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته اسدلولوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي فيعرف ايضا ذاته وكان هذا عندهما معقولا في غاية المنة فاما انتم فادا زعمتم الارادة الاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر بالزوم على سبيل الضرورة والطبع فاي بعد في ان تكون ذاته ذاتا ما من شأنها ان يوجد منها الماعل الأول فقط ثم يلزم من الماعل الأول الماعل الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالثار يلزم منها الحسنة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره والزمان حاله في ذلك موافقهم بحكم وضعهم واذالم يعرف غيره

القصود تشبيه ذلك العرض بالمعاني مجرد كونه صافيا للمعاني لان ذلك الضد هو نفس الفناء (قوله) ثانيا اول عدم نفسه لم (قلنا) قد عرفت جزاؤه وقوله ثالثا لو خاق في ذات العالم كان مجتمعا مع ولوف لحظة فلا يكون صداه فلنا ليس المراد بالعدم ماهو المصطلح حتى يمتنع الاحتماع ولوف لحظة بل ما ينافي البقاء (وقوله) التصادم حاصل من الجنابيين فليس انتفاءه بذلك الضد أولى من انتفاءه الضد به (قلنا) ممنوع لجوار ان يكون انتفاءه بضده أولى يقرب الضد من السبب وبعده عنه (وبه نظر) لان كل ممكن

موجود لا بد له من شئ يتقارنه في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهم في مقارنة السبب سواء فلا معنى لشيء من أحد هاتين  
السبب وقرب الآخر منه وإن أر بد السبب المدة فم تأخير قربه وهد في قوة السبب وضعه ضروري ولو سلم أنه لا يجوز أن يكون  
السبب طر والاضد فلا نسلم أنه لا يجوز أن يكون زوال الشرط (قوله) لا بأس قل الكلام اليه في البرم التسلسل (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز  
أن يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التي ٥٣ لا تبقى بذاتها كدورات معدودة من

الحركات مثلا فيكون كل  
واحد من تلك الأعراض  
المتعددة بدلا عن الآخر  
فيستمر وجود ذلك الشيء  
بأنه مستمر بشرطه مادام  
تتبادل تلك الأعراض فإذا  
انتهت إلى ما لا بد له عنه  
كالدورة الأخيرة من تلك  
الدورات المتعددة فقد  
زال ماهو الشرط وزال  
ماهو المشروط به (فإن  
قيل) ماذا كذا يصح في  
الأمور التي لا تقوم تلك  
الحركات بها وأما فيما  
قامت به تلك الحركة فلا  
يجوز اشتراطها بالان  
الحركة موقوفة في وجودها  
على محلها فلو اشتراط محلها  
بها لزم الدور (فهذا  
الجواب) أغايد مع امتناع  
العدم عن بعض الأمور  
القائمة بنفسها لا عن غيرها  
(قلنا) لا نسلم لزوم  
الدور إذ احتياج تلك  
الأعراض المتبادلة إلى  
محلها في وجودها لا في  
بقائها العدم بقاءها واحتياج  
محلها إليها بقاءها لا في  
وجودها ثم إن سلمنا  
بطلان جميع ما ذكر قلنا  
السبب لعدم ارادة  
الفاعل المختار (قوله) أولا

لم يمدان لا يعرف نفسه (فإن قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الأول ميتا (قلت)  
فقد لم يمكن ذلك على مساق مذهبكم إذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بإرادة وقدرة واختيار  
ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فإن حاز أن يكون الأول خاليا عن هذه  
الصفات كلها أي حاشية إلى أن يعرف ذاته فاعادوا إلى كل يرى من المادة عقل بذاته فيعقل  
نفسه فقد يمتنان ذلك تحكم لا برهان عليه (فإن قيل) البرهان عليه أن الموجود ينقسم إلى حي وإلى ميت  
والحي أقدم وأشرف من الميت والأول أقدم وأشرف وليكن حيا وكل حي يشعر بذاته إذ يستحيل أن يكون  
في معلولاته الحي وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه ظلمات (فأما بقول) لم يستحيل أن يلزم من لا يعرف نفسه  
من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة أو بغير واسطة فإن كان المحيل لذلك كون المعلوم أشرف من العلة  
فلم يستحيل أن يكون المعلوم أشرف من العلة وليس هذا بدعيا ثم تنكر وإن شرفه في أن وجود  
الكل تابع لذاته لا في علمه (الدليل عليه) أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى  
ولا يسمع ولو قال قائل الموجود ينقسم إلى البصير والاعمى والعالم والجاهل فلا يمكن البصير أقدم وليكن  
الأول بصير أو عالما بالاشياء كذا تنكر من ذلك وتقولون ليس اشرف في البصر والعلم بالاشياء بل  
في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منه الكمال الذي فيه العلماء وذو الإبصار  
وكذلك لا شرف في معرفة الذات في كونه مبدأ الذات المعروفة وهذا شرف مخصوص به في الضرورة  
يضطرون إلى نفي علمه أيضا بذاته إذ لا يدل على شيء من ذلك سوى الإرادة ولا يدل على الإرادة سوى  
حدوث العالم وفساد ذلك يفيد هذا كانه على من يأخذ هذه الأمور من نظر العقل لجميع ما ذكره  
من صفات الأول أو نفوه لا حجة لهم عليه الاتحيمات وطمون تستدرك العقائد منها في الطنيت ولا عرو  
لوحار العقل في الصفات الالهية ولا يحجب أغا الحب من محجهم بانفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم أنهم  
عرفوا هذه الأمور بمعرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخليل في مسألة في إبطال قولهم إن الله تعالى  
عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الرمان إلى الآن وإلى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك  
وأن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم الأنفس فلا يحيى هذا من مذهبهم ومن ذهب منهم إلى أنه يعلم غيره وهو  
الذي اختاره ابن سينا فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كذا لا يدخل تحت الزمان ولا يتخلف بالماضي  
والمستقبل والآن ومع ذلك زعم أنه لا يعرف عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض إلا أنه يعلم  
الجزئيات بنوع كلي ولا بد أولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض وتبين هذا المشال وهو أن  
الثمس مثلا تنكشف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تحل فيحصل لها ثلاثة أحوال أعني الكسوف حالة  
هو فيها معدوم من نظر الوجود أي سيكون وحالة هو فيها موجود أي هو كاش وحالة ثالثة هو فيها معدوم  
ولكنه كان من قبل (ولما نازع هذه الأحوال الثلاثة علوم مختلفة) فأما علم أولا أن الكسوف معدوم  
وسيهكون وثانيا أنه كاش وثالثا أنه كان وياض كاشا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها  
على الحل في حسب تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانحلاء أن الكسوف موجود الآن كان جهلا لا علما  
ولو علم عند وجوده أنه معدوم كان حاهلا في بعض هذه لا يقوم مقام بعض فرعوا إن الله تعالى لا يختلف  
حاله في هذه الأحوال الثلاثة فانه يؤدي إلى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة

إذا لم يكن مريدا أولا ثم صار مريدا فقد تغير (قلنا) الإرادة واحدة وطبعا تعلقات متعددة بحسب تعدد المراتب فاللزم تغير في التعلق  
لا في الصفة القديمة ولا استحالة فيه وأيضا يجوز أن تكون الإرادة في الارل متعلقة بوجوده في وقت وبعده في وقت آخر فلا يلزم التغير  
أصلا وقوله ثانيا الفاعل بالإرادة لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح إثرا له (قلنا) لا نسلم أن العدم المتحد لا يصلح أن  
يكون أثرا للفاعل المختار وإنما ذلك في العدم المستمر وأما العدم الحادث فقد يجوز أن يكون أثرا كما يجوز أن يكون متعديا بعد ما لم يذهب



وايضاً معنى استناد العدم الى ارادة القادر وان لم تتعاقب ارادته بالوجود فلم يحصل الوجود لانه اراد العدم ففعله هذا ثم ان هذا الدليل مقوض بالاعراض والصوارخالة في المواد فانها تدم اتفاقاً مع جريان الدليل فيها (لا يقال) لانهما هناك أصلاً بل ينظر اعدادها على محالها (لا نقول) لانهما قبل طر بان اعدادها وجوداً في محالها فتم طر بان اعدادها ان بقيت على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع الصدين والاي لم اعدادها وايضاً ٥٤ من الاعراض بالاضدله كالحركة فانها لا ضد لها بل المتقابل بينهما

والعلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكنه علمها ويتصف به في الازل والابد ولا يحل مثل ان يعلم مثلاً ان الشمس موجودة وان القمر موجود وانها محصورة لانه بواسطة الملائكة التي معها باصطلاحهم عقولاً مجردة ويعلم انهم ما يتحركان حركات دورية ويعلم ان بين ذلكم متقاطعا على نقطتين هما الرأس والدنب وانهم ما يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين فتكشف الشمس أي يحول جرم القمر بينه ما بين أعين الناظرين فتستر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوز العقدة مثلاً بقدر اركب او هو ستة مثلاً فانها تكتشف مرة أخرى وان ذلك الانكشاف يكون في جميعها او ثلثها او نصفها وانها تكتشف ساعة او ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه هذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانحلاء على وتيرة واحدة لا يخفى ولا وجب ان يراى ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما تحدث باسباب وثلاث الاسباب لها أسباب أخرى ان تنتهي الى الحركة الدورية الساعية وبسبب الحركة الدورية نفس الساعات وبسبب تحريك النفس التثني الى الشمس بالله تعالى والملائكة المقررين فالكل معلوم له أي هو مكنى له انكشافاً واحداً متناسلاً لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا حالة الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انحل الآن وكل ما يجب في تدريجه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلم لانه لو يجب التغير هذا فيما يقيم بالزمان وكذا مذهبهم فيما يقيم بالمادة والمكان كانه خاص بالناس والحية وانما فهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمر وحواله وانما يعلم الانسان المطلق يعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون بدنه مركباً من اعضاء وبهذه البطش وبهذه المثني وبهذه الدلائل وبعضها زوج وبهذه اقرب وقواه ينبغي ان تكون مبثوثة في احواله ولم جرائ كل صفة في داخل الادنى وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوارده حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كلياً فاما تخص زيد فاعلمه من تخص عمر والحس لا للعقل فان عماد التمييز الاشارة الى جهة معينة والعقل بعقل الجهة المطلقة الكافية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا وشارة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاسس بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه قاعدة اعتقدها واستأصلوها اشترائع بالكافية اذ مضى ومنها ان زيد امثالاً لو اطاع الله تعالى اوعصاه لم يكن الله عالماً بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيداً بعينه فانه يخص وادعاه حادثه وهذا لم تكن وانما يعرف الشخص لم يعرف احواله واعماله بل لا يعلم كفره بدو لاسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقاً كلياً لا خصوصاً بالانحصار بل يلزم ان يقال لتحدي محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اربك كذا وكذا اما النبي المعين بشهده ولا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلاها فتغيرها فها ما اردنا ان تذكر من نقل مذهبهم اولاً ومن تفهيمه ثانياً من القمائع اللازمة عليه ثانياً لئلا تذكر الآن خباياهم ووجه بطلانه (وجاهلهم) ان هذه احوال ثلاثة مختلفة والمختلفات اذا تباينت على محال

السكر عندهم من تعاقب العدم والمملكة ولا يصح الهمز المذكور فيها الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصد عنه الا الواحد في قولوا الفاعل اذا كان واحداً في ذاته ولم تكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله باقية ولا بشرط وهو المعنى بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز ان يصد عنه أكثر من واحد وزبدة ما احتجوا عليه هو ان العلم الموحدة للعقول يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات ويجب ان تكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضاؤها لمساعداته فلا يتصور صدور بعضها اذا كانت العلم الموحدة ذاتاً بسيطة لا تكثر فيها اوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما تكون بحسب الذات لان المفروض ان لا مدخل في العلمية لتغير الذات البسيطة التي لا تكثر فيها اوجه من

الوجود فاذا فرض لها معلول آخر كانت العلم بحسب ذاتها خصوصية مع غيره ليست مع غيره فلا يمكن ان يكون لها معلول آخر والا لزم ان تكون خصوصية بحسب ذاتها مع الثاني ايضاً فلا يكون لها مع شيء من الماهيات خصوصية ليست لها مع غيره فلا تكون علمة لشيء من ماهياتها (لا يقال) يجوز ان تكون خصوصية مع المعلول الاول بحسب ذاتها غير خصوصية مع المعلول الثاني بحسب ذاتها فيكون لها مع كل من المعلولين خصوصية ليست لها مع

الآخرة تكون علة الكل منهما (لأننا نقول) لما فرض ذات العلة واحدة من جميع الوجوه لم يتصور أن يكون بحسب ذاتها لها خصوصية أن  
يترتب عليها ما علة ثان لا بد في ذات العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور تعدد الخصوصية بحسب ما فيها (وحواله)  
ألا لا نسلم أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول  
لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها ولا لم يكن اقتضاؤها ٥٥ لمعلولها أولى من اقتضاها للماعدا وأما

أنه يجب أن تكون لها  
خصوصية مع معلولها  
المعين لأنكون تلك  
الخصوصية لغیر ذلك  
المعلول المعين أصلا فلا  
دلالة عليه وما ذكره من  
أنه لو لاها لم يكن اقتضاؤها  
لهذا المعلول أولى من  
اقتضاها للماعدا أو أريد  
به أنه لو لا الخصوصية  
الخاصة بالمعلول المعين لم  
يكن اقتضاؤها لهذا  
المعلول أولى من اقتضاها  
لما عداه مما ليس معلولا  
لها فلا نسلم الملازمة وأما  
تتم لولم يكن لها خصوصية  
معها أصلا وهو ممنوع  
لأنه لو أن لا تكون لها  
خصوصية مختصة به ومع  
ذلك يكون لها خصوصية  
مع أمور متعددة مختصة  
بها من جملة ذلك المعلول  
المعين وبحسبها يكون  
اقتضاؤها له أولى من  
اقتضاها لما ليس معلولا  
لها وبسببها يصدر عنها  
ذلك المعلول مع سائر  
معلولاتها دون ما سواها  
وان أريد به لو لا الخصوصية  
المختصة بالمعلول المعين لم  
يكن اقتضاؤها لهذا  
المعلول أولى من اقتضاها

واحد أو حدث فيه تغير الاحالة فان كان حالة الكسوف عالما بأنه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان  
كان عالما بأنه كاش قبل ذلك كان عالما بأنه ليس بكاش وأنه سيكون بعد اختلاف علمه فاختلقت حاله فلزم  
التغير بالعدم معنى للتغيير الاختلاف العالم فان لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بأنه كاش ثم  
حصل حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا ان الاحوال ثلاثة حالة هي اضافة محضة ككروك عينا وشما الا فان  
هذا الاربع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على عكس الى شمالك تغيرت  
اضافته ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا القيل اذا  
كنت قادر على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فانه مت الاحسام أو انه قد يمد يدهم الم تغير قولك  
الغريزة ولا قدرت ان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أو لا ثم على المعين ثانيا من حيث انه جسم  
فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فمد يدها بوجوب زوال اضافة لا تغير  
في حال القادر الثالث تغيير في الذات وهو ان لا يكون عالما بفعل أو لا يكون قادرا فقدر فهذا تغير وتغير  
المعلوم بوجوب تغير العلم فان حقيقة ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين  
تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتمتلكه به على وجه آخر علم آخر باخبر ورة فتعاقبه بوجوب  
اختلاف حال العلم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير العلم بالكون بعد كونه عالما به سيكون  
ثم هو يصير عالما به كاش بعد ان كان عالما به كاش فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة  
اذ الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها بوجوب تبدل ذات العلم يلزم منه التغير وهو محال على الله  
تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) ان يقال تم تكرون في من يقول ان الله تعالى له علم  
واحد بوجود الكسوف مثله لافي وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون وهو بعينه عند  
الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات  
لا توجب تبدل لافي ذات العلم ولا توجب تغيير في ذات العلم وان ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان  
الشخص الواحد يكون على عكس ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك فتعاقب عليك الاضافات والمتميز  
ذلك الشخص المنقول دونك وهكذا ينبغي ان تفهم الحال في علم الله تعالى فاننا نسلم انه يعلم الاشياء يعلم  
واحد في الازل والابد والحال لا يتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورته اثبات  
العلم بالكون الآن والانقضاء بعده تغير فليس يعلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو حلق الله لعلما بقدم  
زبدغه عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يحلق لعلما آخر ولا غلة عن هذا العلم لكان علمه عند  
طلوع الشمس مجرد العلم السابق بقدمه الآن وبعدمه بأنه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي  
كاديا في الاطاحة بهذه الاحوال الثلاثة في قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلية في حقيقة ذاته ومهما  
اختلعت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل  
التغير فقول ان صرح هذا فلا سلكو امسلك اخوانكم من العلافة حيث قالوا انه لا يعلم الانفسه وان علمه  
بداته عين ذاته لا به لوعلم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجاد المطلق وهذه مختلقات لا محالة  
فالاضافات اليها تختلف لا محالة ولا يصلح العلم الواحد لان يكون علما بالمتغيرات لان المتضاف  
مختلف فالاضافة محتملة والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم وبوجوب ذلك تعددا واحتلا فلا تعدد اذ قطع مع

لما عداه مما هو معلول لها فاللازمة مسلمة وبه لان التالي مجموع (فاننا نقول) لا أولية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي ما سواه مما هو  
معلول لها فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة ان ذات العلة اذا كانت واحدة من  
جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة مع أمور متعددة كان نسبتها اليها واحدة فلا يكون لواحد هان العلة ما ليس لا تخبر بل  
بحسب تساويها في جميع ما لها من العلة لانكون أشياء متعددة بل شيئا واحدا (قلت) تمايز الحقائق المختلفة بذاتها لا يعوارضها

فهى لا تحتاج فى تكثيرها وتاثيرها الى العلة بل العارض لما من العلة الوجود وهو امر واحد وانما يتاثر به سائر القوايل وتعدد هذا الامر  
 جهة العلة لا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلة ان لا تكون اشياء متعددة (نعم) فاما امر اذ نوع واحد لا يكون الا بوارض  
 محمولة الحقائق والاحتاجت تلك الحقائق في ان يتخالف وية تاثير بعضها عن بعض الى عوارض اخرى ولم جرا يلزم التسلسل فلو صدر  
 عن الواحد الحقيقى افراد نوع واحد ٥٦ يفرض عليها عن علم الواحد تلك العوارض المتعاقبة الحقائق ولا يثبت منها

عن بعض ولا تكون  
 متعددة (فان قلت) الحكم  
 بان الواحد لا يصد عنه  
 الا الواحد بديهي يحتاج  
 فيه الى نوع تبينه لازالة  
 ما فيها من الحقائق واما  
 كثرت مدافعة الناس فيه  
 لا غما لهم معنى الوحدة  
 الحقيقية فاذكر في  
 صورة الاحتجاج ليس الا  
 تسمية لا تنقدح فيه المناقشة  
 (قلت) هذا الحكم قد  
 حالف فيه اهل المال على  
 كثرتهم وعاوت طبقاتهم  
 فكيف يسمع فيه دعوى  
 الدينية وقد يجاب عن  
 الاحتجاج المذكور ايضا  
 بان السلوب والاصافات  
 اما ان تدخل بالوحدة  
 الحقيقية اولافان كان  
 الاول بطل ما فرعوا على  
 هذه المسئلة من ان المبدأ  
 الاول لا يصبغ ان يصدر  
 عنه امور متعددة اسكونه  
 بسلب عنه اشياء كثيرة  
 فتحصل له جهة كثيرة بهذا  
 الاعتبار فيصير بها ان يكون  
 مصدرا لامور متعددة وان  
 كان الثاني يجوز ان يكون  
 للذات البسيطة باعتبار  
 سلب خصوصية مع  
 معلولها المعين لا تكون

المتاثر اذ المتاثرات ما يصد عنها مصدر المعنى والعلم بالحيوان لا يصد عنه العلم بالجماد والعلم بالنبات  
 لا يصد عنه العلم بالسوادق ما تحتها من (ثم هذه الانواع والاحساس والعوارض الكلية لانهاية لها) وهى  
 مختلفة والعلوم المختلفة تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير من يدوكت شعري  
 كيف يستحضر العاقل من نفسه ان يحصل الاتحاد في العلم بالاشياء الواحد المقتضية احواله الى الماضي  
 والمستقبل والآن وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاحساس والانواع المختلفة والاختلاف  
 والتباين بين الاحساس والانواع المتعددة اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الاشياء الواحد المقتضية  
 ما يقع في الزمان فاذ لم يوجد ذلك تعددا راديا لاختلافها كيف يجب هذا تعددا واختلافا ومما يثبت بالبرهان  
 ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجسام والانواع وان ذلك لم يجب التعدد والاختلاف بهذا ايضا  
 لا يوجب الاختلاف واذ لم يوجب الاختلاف حار الاطاعة بالكل بعلم واحد دائم في الارل والابد ولا  
 يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم (الاعتراض الثاني) هو ان يقال وما المانع على اصلكم من ان يعلم هذه  
 الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب بعضهم من  
 المعتزلة الى ان علومهم بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم يفكر  
 جماهير اهل الحق عليهم الامن حيث ان التغير لا يحلوعس التغير وما لا يحلوعس التغير والحوادث هو  
 حادث وليس بقديم واما انتم فذهبكم ان العالم قديم وانه لا يحلوعس التغير واذ اعتلتم قديما متسيرا فلا  
 مانع لكم من هذا الاعتقاد (فان قيل) انما احلنا ذلك لان العلم الحادث في ذاته لا يحلوعس اما ان يحدث من  
 جهة اخرى من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فاما بيننا اذ اقدم لا يصد منه حادث ولا يصير فاعلامه ان  
 لم يكن فاعلامه ان يوجب تغيرا وقد قررناه في مسألة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره  
 فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغير له حتى تتغير احواله على سبيل التسخير والاضطراب من جهة غيره  
 (قلنا) كل واحد من القسمين غير محال على اصلكم اما قولكم انه يستحيل ان يصد من القديم حادث فقد  
 ابطالناه في تلك المسئلة كيف وعندهم يستحيل ان يصد من القديم حادث هو اول الحوادث فشرط  
 استحالة كونه اولاف هذا الحوادث ليست لها اسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهي الى واسطة الحركة  
 الدورية الى شئ قديم هو نفس العالم وحياته فانفس العالم قد عده والحركة الدورية تحدث منها وكل  
 جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجددا لا محالة فاذا الحوادث صادرة من القديم عندكم  
 ولكن اذا تشابهت احوال القديم تشابه فيضات الحوادث منه على الدوام كما يشابه احوال الحركة كما ان  
 كانت تصدر من قديم تشابه الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور حادث من قديم  
 اذا كانت تصدر على التناسب والدوام فالتكفي العلوم الحادثة من هذا القبيل (واما القسم الثاني) وهو  
 صدور هذا العلم فيه من غيره (منقول) ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة امور (احدها) التغير  
 وقديما الزوم على اصلكم (والثاني) كون التغير سببا للتغير المتغير وهو ليس بمحال عندكم فليكن حدوث  
 الشئ سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تحت الشخص المتلون بازاء الحدة الماصرة سببا لظهور  
 مثل ذلك الشخص في الطهارة الجليدية من الحدة عند توسط الهواء المشف بين الحدة والمبصر فاذا  
 جاز ان يكون حدوث الحوادث سببا لا يطاع الصورة في الحدة وهو معنى الابصار فلم يستحيل ان

تلك الخصوصية مع معلولها الآخر باعتبار سلب آخر خصوصية اخرى مع معلولها المعين الآخر لا تكون  
 هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصدر عنها باعتبار تلك الخصوصية ذات المعلولان من غير لزوم محذور (لا يقال) لا يجوز ان  
 تكون خصوصية العلة مع معلولها باعتبار امر عديم منضم الى تلك العلة والالزام ان يكون للعدم دخل في وجود المعلول وهو باطل  
 بالضرورة والاعيدام التي يتوهم كونها شروطا لعدم القيم للقصا في تبين الثوب مشا لا يست بشر وط بل هي كافية عن شروط

هي أمور ووجودية كوقوع شعاع الشمس على الثوب للصار (لانا نقول) المعلوم بالمدية هو ان الفاعل الموحدا لشي لا بد وان يكون موجودا حتى يفيد الوجود لان كل ما يتوقف عليه وجوده لا بد وان يكون موجودا فان العقل لا يتوقف عن تجويز توقف تأثير المؤثر على امر عدي (فان قلت) يختار الشق الاول وهو ان السلب محل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضي ثبوت المسلوب فثبوت السلب اعما يكون باعتمادا ووجود المسلوب معه وهو بهذا الاعتماد لا يكون واحدا حقيقيا ٥٧ ولا يلزم منه بطلان ما فرغوا على هذه القاعدة لان المبدأ الاول

علة لجميع ما عداه فيقدم عليه فلا يكون في مرتبة اتحاد المبدأ الاول لادها ولا خارجا لمسلوب حتى يسلب عنه وتصحيل باعتباره كثرته تكون مشا الصدور الكثير وأما بعد صدورها لمبدأ الاول فلا نزاع في صدوره لمبدأ آخر عنه باعتباره (قلت) لان سلم أن السلب يستدعي ثبوت المسلوب بل تعقل السلب يستدعي تعقل المسلوب وأما نفس السلب أعني انتفاء شيء عن شيء فلا يستدعي ثبوت المسلوب أصلا لافي الذهن ولا في الخارج فلو حصل باعتباره كثرته يكون للمبدأ الاول في مرتبة اتحاد المبدأ الاول جهة كثرته يصلح باعتباره لان يكون مصدر الكثرة فلا يصح التميز بينه وقد يحتج بهذا المطلوب بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي (أ) و (ب) لم يصدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصد عنه (ب) من جهة واحدة وأنه محال لاستحالة صدق المتناقضين أما صدق الاول فظاهر

يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للأدراك ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتجاع الحواس به بالحصول للأدراك المتكسر ذات المبدأ الاول عندكم مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة الى العمل بوجد ذلك الحادث فان كان قيسه تغير القديم فالقديم المتغير عندكم مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سائلة العال والمعلولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم متغير (والامر الثالث) الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يوجب التسخير واستيلاء التغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون سببا لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم له ما وانه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه واكن بالوسائط وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لا يثق باصلكم ان زعمتم ان ما يصد من الله تعالى يصدر على سبيل الزوم والطبيع والقدرة له على ان لا يفعل وهذا اصدابيه نوعا من التسخير ويشير الى انه كالمصطر فيما يصد من الله (وان قيل) ان ذلك ليس باصطرار لان كنهه في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بتسخير فان كنهه في ان يعلم جميع الاشياء ولو حصل لنا علم بمقارن اكل حادث لكان ذلك كمالا لما لانقصا اننا ونسخير فليكن كذلك في حقه والله أعلم (مسئلة) في تحجيرهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (وقد قالوا) ان السماء حيوان وان له نفسا نسجت الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضنا بتحرك النفس فكذا السموات وان غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين على وجهه سندكره (ومذهبهم في هذه المسئلة) بما لا ينكر امكانه ولا يدعي استعصا لته تعالى قادر على ان يخلق الحياة في كل جسم ولا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة اد الحيات مع اختلاف اشكالها مشتركة في قبول الحياة وله كذا يدعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل وان هذا ان كان محققا فلا طمع عليه الا الانبياء اهاهم من الله اوحى وقياس العقل ليس يدل عليه نعم لا يبعد ان يتعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل وساعد (ولكننا نقول) ما اوردوه دليلا لا يصلح الا لفائدة ظن ما مان يقيد قطعا فلا (وخياهم فيه) ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اد لو كان الجسم يتحرك لكونه جسمسا لكان كل جسم متحرك وكل متحرك فاما ان يكون متحركا عن ذات المحرك كالمطبعة في حركة الحجر الى اسفل والارادة في حركة الحيوان مع القدرة واما ان يكون المحرك حارحا ولكن يتحرك على طريق القسر كرفع الحجر الى فوق وكل ما يتحرك فاعني في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن ندعيه طبيعة كحركة الحجر الى اسفل واما ان يشعر به ونحن ندعيه اراديا ونفسانيا ففسارت الحركة هذه التقسيمات الحاضرة الدائرة بين الدني والاثبات اما قسرية واما طبيعية واما ارادية واما باطل القسمة ان تعين الثالث ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك اقسامها جسم آخر يتحرك بالارادة او بالقسر وينتهي لاحتماله الى ارادة ومما ثبت في اجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الغرض فاي فائدة في وضع حركات قسرية وبالأحره لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان يقال يتحرك بالقسر والله تعالى هو المحرك بغير واسطة وهو محال

(٨ - تهافت غزالي) واما صدق الثاني فلا بد لما صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) صدق الله لم يصد عنه (أ) فيصدق حينئذ انه صدر عنه (أ) ولم يصد عنه (ب) واما انه من جهة واحدة فلان الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه أصلا وهذا الوجه هو الذي كتب الشيخ الرئيس الى تلميذه منياري لم يطلب منه الدهان على هذا المسلوب (وجوابه) بالاسلم انه اذا صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) صدق الله لم يصد عنه (أ) بل الاراد انه صدر عنه ما ليس (أ) وهو لا يناقض قولنا صدر عنه (أ) وقال الامام الرازي

رحمه الله والعجب من يفتي عمره في تعليم الآلة العاصمة من الغلط وتعلمها ثم إذا جاء إلى هذا المطالب الأشرف أعرض عن اسمه ما لها حتى يقع في غلط يمدح له الصبيان (وقد تقرر هذا الاستدلال) بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان (ك) (ا) و (ب) مثلا فن حينئذ لا يجب عنه (ا) لا يجب عنه (ب) لما مر من أن العلة لها مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر باعتبارها بصدور عنه ذلك المعلوم ٥٨ المعين فلو وجب عنه (ب) لكان وجوب (ب) عنه من الحيثية التي وجب (ا) إذا

تعدد حيثية فيسهل أن الكلام في الواحد الحقيقي قد يلزم التناقض لأنه من حيث أنه يجب عنه (ا) وجب (ب) وقد ثبت أنه من حيث أنه يجب عنه (ا) لا يجب (ب) وهو تناقض وقد عرفت أنما سبق ما في المقدمة القائلة بأن العلة مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر فتذكر (وقد تقرر) بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان (ك) (ا) و (ب) مثلا لم يجتمع التقيضين لأن عدم صدور (ا) صادق على صدور (ب) الذي ليس (ا) ضرورة عدم صدق صدور (ا) على صدور (ب) بل هو صادق عدم صدور (ا) أيضا ارتفاع التقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما تقيضان وإذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (ا) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة أخرى وعند اختلاف الجهتين

لأنه لو تحرك به من حيث أنه جسم وأنه حائله للزم أن يتحرك كل جسم ولا بد وأن تختص الحركة بصفة بها يتبرع عن غيره من الأحسام وتلك الصفة هي الحركة القريب أما بالارادة أو بالطبع ولا يمكن أن يقال إن الله تعالى يتحرك بالارادة لأن ارادته تناسب الأجسام نسبة واحدة فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص لأن براد تحريكه دون غيره ولا يمكن أن يكون ذلك خرافا فان ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم وإذا ثبت أن هذا الجسم ينبغي أن يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الأول وهو تقدير الحركة القمرية فينبغي أن يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لأن الطبيعة بمجرد قطعها لا تكون سببا للحركة لأن معنى الحركة هروب من مكان وطلب لمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم إن كان ملائمة فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك رقيق مخلوق من الهواء على وجه الماء إلى أسفل وإذا عس في الماء تحرك إلى وجه الماء فانه وحده المكان الملائم فمكن والطبيعة قائمة ولكن إن نقل إلى مكان لا يلائمه هرب منه إلى الملائم كما هرب الملوء بالهواء من وسط الماء إلى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور أن تكون طبيعية لأن كل موضع وإن فرض الهرب منه فهو عائد إليه والمهرب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذا لا يصح رقيق مخلوق من الهواء إلى باطن الماء ولا التجرب ينصرف بعد الاستقراء على الأرض فيعود إلى الهواء فلم يبق إلا القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو أنaque قول نحن نقدر ثلاث احتمالات سوى مذهبيكم لا برهان على بطلانها (الأول) أن تقدر حركة السماء قهر الجسم آخر يد التحرك كما تدبره على الدوام وذلك الجسم المتحرك لا يكون كرة ولا يكون محيطا فلا يكون سماء فيبطي قوطم أن حركة السماء ارادية وأن السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه المجرد استبعاد (الثاني) هو أن يقال الحركة قسرية ومبدؤها ارادة الله فانه قول حركة الجسم إلى أسفل أيضا قسرية تحدث بحاق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الأحسام التي ليست حرة وانية فيبقى استدعائهم أن الارادة لم احتضت به وسائر الأجسام تشاركها في الجسمية وقد قدمنا أن الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وأنهم مضطرون إلى اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطبية والنقطة (والقول الوحيز) أن ما استدعوه في اختصاص الجسم بتعاني الارادة به من غير تعيين بصفة يتقلب عليهم في تعيين تلك الصفة (فانقول) ولم يتميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها تفرق غيره من الأجسام وسائر الأجسام أيضا أجسام ولم حصل فيه ما لم يحصل في غيره وإن علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال في الصفة الأخرى وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية فتضطرون بالآخرة إلى التحكم في الارادة وأن في المبادئ ما غير الشيء عن مثله فيحصه بصفة عن أمثاله (الثالث) هو أن يسلم أن السماء احتضت بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوى الجبر إلى أسفل إلا أنه لا يشعر به كالجبر وقولهم أن المطلوب بالطبع لا يكون هروبا عنه بالطبع فتبليس لأنه ليس ثم أما كن متغاضلة بأدع عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا الجسم خزايا الفصل ولا الحركة حرة بالفعل وإنما يتجزأ بالهروب فليست تلك الحركة اطلب المكن ولا للهروب من المكان فيمكن أن يخلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لأن مقتضى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول إليه (وقولكم أن كل حركة فهي اطلب مكان أو هرب منه) إن كان ضروريا

تعدد حيثية فيسهل أن الكلام في الواحد الحقيقي قد يلزم التناقض لأنه من حيث أنه يجب عنه (ا) وجب (ب) وقد ثبت أنه من حيث أنه يجب عنه (ا) لا يجب (ب) وهو تناقض وقد عرفت أنما سبق ما في المقدمة القائلة بأن العلة مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر فتذكر (وقد تقرر) بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان (ك) (ا) و (ب) مثلا لم يجتمع التقيضين لأن عدم صدور (ا) صادق على صدور (ب) الذي ليس (ا) ضرورة عدم صدق صدور (ا) على صدور (ب) بل هو صادق عدم صدور (ا) أيضا ارتفاع التقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور (ا) وعدم صدور (ا) وهما تقيضان وإذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (ا) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة أخرى وعند اختلاف الجهتين

لأنه ناقض وفاسد ظاهر لأن اجتماع التقيضين الذي هو محال هو أن يصدق على شيء واحد تقيضان ويحمله لعل عليه فكأنكم بطريق جعل المواطاة كان يصدق مثلا على واحد أنه صدر عنه (ا) ولم يصد عنه (ا) لأن يوجد فيه ويحمله لعل عليه بالاشقة في (ك) (ا) فيما نحن فيه فانه وجد في الواحد صدور (ا) وعدم صدور (ا) الذي هو صدور ما ليس (ا) ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه (ا) ولم يصد عنه (ا) كالأصغر الحلو الذي توجد فيه الصفرة واللاصفرة التي هي الخلاوة (لا يقال) إذا ثبت للواحد صدور (ا) وعدم



صدور (أ) لزوم أن يصدق قولنا صدر عنه (أ) وعدم عنه صدق صدور (أ) لأن ثبوت ما أخذنا اشتقاق الشيء وجب صدق المشتق عليه  
فقد اجتمع إرفي الواحد الحقيقي تقيضاً بطريق حل الموطأة (لأنقول) عدم صدور (أ) قد يطلق ويراد به ما ليس صدور (أ) وهو  
معنى غير صدور (أ) واللازم من عدم صدق صدور (أ) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لأنه لازم لتقيضه وقد يطلق ويراد به  
انتفاء صدور (أ) وهو أخص من المعنى الأول لأن ما ليس صدور (أ) يصدق عليه ٥٩ وعلى غيره من المفهومات كالإنسان

والعريس وغيرهما  
والصادق على صدور  
(ب) هو المعنى الأول  
لأن الثاني لأن صدور (ب)  
ليس انتفاء صدور (أ) بل  
غير صدور (أ) وثبوت  
عدم صدور (أ) بالمعنى  
الأول للشيء لا يستلزم صدق  
قوله عدم عنه صدور (أ)  
لأن العدم بذلك المعنى  
ليس مأخذاً اشتقاق له بل  
مأخذاً اشتقاقه هو العدم  
بالمعنى الثاني وقد عرفت  
أن العدم بالمعنى الأول أعم  
منه بالمعنى الثاني وثبوت  
العام للشيء لا يستلزم ثبوت  
الخاص له نعم إذا ثبت هذا  
المفهوم في ذاته من انتفاء  
صدور (أ) الذي هو أخص  
يلزم أن يصدق قولنا عدم  
عنه صدور (أ) ثبوت  
مأخذه له فإن أريد في  
الاستدلال بعدم صدور  
(أ) المعنى الأول فصدقه  
على صدور (ب) وثبوت  
لعدمه لم يكن لا يستلزم  
صدق قولنا عدم عنه  
صدور (أ) لأنه ليس  
مأخذاً اشتقاق له فلا يلزم  
اجتماع التقيضين في  
الشيء الواحد بطريق حل  
الموطأة وإن أريد بالمعنى

فيكم جملة طالب المبدأ كان مقتضى الطبع وحدهم الحركة غير مقصودة في نفس هابل وسبيلة اليه  
(ونحن) نقول لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى لا طالب مكان في الذي يحيل ذلك فاستبان أن  
ما ذكره وأن طس أنه أغلب من احتمال آخر فلا يتقن انتفاء غيره فقط ما فالحكم على السماء بأنه حيوان  
تحتكم محض لاستدلاله (مسئلة) في إبطال ما ذكره ومن الغرض المحرك للسماء وقد قالوا إن السماء  
مطبع لله بحركته ومقترب اليه لأن كل حركة بالارادة فهي أغرض إذا تصور أن صدر الفعل  
والحركة من حيوان إذا كان الفعل أولى به من الترك والأدوات على الفعل والترك لما تصور الفعل  
ثم التقرب إلى الله ليس معناه طلب الرضا والحسب من العطف فان الله تعالى بقدره عن السخط  
والرضا وأن أطلعت هذه الانفاضة على سبيل المجاز يكفيهم عن إرادة العقاب وإرادة الثواب ولا يجوز أن  
يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال ولا يبقى الا طلب القرب في الصفات فان الوجود  
الأكمل وجوده وكل وجود فما لاضافة إلى وجوده فأنص والمقصود درجات وتفاوت فالمكان أقرب اليه  
صفة لا مكانا وهو المراد بالملائكة المقربين أي الجواهر العاقية التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تعني وتعلم  
الاشياء على ما هي عليه والانسان كلما اراد قربه من الملك في الصفات ازداد قربه من الله تعالى ومنتهي  
طبقة الآدميين التشبه بالملائكة وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله وأنه يرجع إلى طلب القرب  
منه في الصفات وذلك لا بدحى بان يعلم حقائق الاشياء وبأن يبقى بقائه مؤبداً على أكمل أحواله المكنة له  
فان البقاء على السكالك الأقصى هو الله والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من السكالك وهو حاضر معهم في  
الوجود إذا ليس فيه شيء بالقوة حتى يخرج إلى الفعل فادن تكالم في الغاية القصوى بالاضافة إلى  
ما سوى الله تعالى والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وقبها ما هو بالقوة  
وكما انتهت مقصدها إلى ما هو بالفعل كالشكل الكبري والهيئة وذلك حاضر وإلى ما هو بالقوة وهو الهيئة في  
الوضع والابن وما من وضع مع غيره الا وهو ممكن له ولا يمكن ليست له سائر الاوضاع بالفعل فان الجميع بين  
جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء أحاد الاوضاع على الدوام قصد الاستيعاء بانها بالوضع فلا يزال بطلب  
وصفها بعد وضعها وأين بعد أين ولا يتقطع قط هذا الامكان فلا يتقطع هذه الحركات وانما قصد ان يشبه  
بالمبدأ الأول في نيل السكالك الأقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة للسماء وبالله  
وقد حصل لما التشبه من وجهين (أحدهما) استيفاء كل وضع ممكن له بالذرع وهو المقصود بالقصد  
الأول (والثاني) ما يتربى على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة  
واختلاف الطوائع بالنسبة إلى الأرض فيفيض منها الخير على ما تحت ذلك القمر ويحصل منه هذه  
الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة فمشوقة إلى الاستكمال بداتها  
(والاعتراض على هذا) هو أن مقدمات هذا الكلام ما يمكن التراجع فيه ولا يمكن الانطوّل به فنعود إلى  
الفرض الذي عنيت به وأخبرنا بطلانه من وجهين (أحدهما) أن طلب الاستكمال بالكون في كل أين  
يمكن أن يكون حجة لاطاعة وما هذا الا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤنة في شهوته وحاجاته فقام  
وهو بدور في بلد أو بيت وهو يزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في  
كل مكان أمكن وزعم أن الكون في الأماكن يمكن له ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفاه بالوضع  
وأن فيه استكمالاً وتقرنا بفسقه عقله به ويحمل على الحاقة ويقال لا يتقال من حير إلى حير ومن مكان

الثاني فصدقه على صدور (ب) وثبوتها للمصدر موع (لا يقال) انتفاء صدور (أ) بقبض صدور (أ) ولا شأن له لا يصدق صدور (أ)  
على صدور (ب) بل لم يصدق عليه تقيضه اتصال ارتفاع التقيضين وهو محال (لأنقول) لا نسلم أن انتفاء صدور (أ) بقبض لمهوم  
صدور (أ) بل تقيضه مفهوم ما ليس صدور (أ) وانتفاء صدور (أ) أخص من مفهوم ما ليس صدور (أ) وصدق الاعم على الشيء  
لا يستلزم صدق الإخص عليه (الفصل الخامس في إبطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدأ) قالوا لا يمكن إعرض أو حيز

والجوهر ان كان حالاً في جوهر آخر فهو ضرورة وان كان محلاً في مولى وان كان مركباً من اجزاء الجسم والافان كان متعلقاً بالجسم متعلقاً بالثديير  
والنصف فففس والادقل ولا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبدأ الاول عرضاً لان العرض مشروط في وجوده بالجوهر ولو كان  
معلولاً اولاً لكان علة أو شرطاً لوجود الجوهر في الزمان الدور ولا سيما انه مركب من المادة والصورة فلو كان معلولاً اولاً لم يزد  
الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ٦٠ ولا مادة لان المعلول الاول يجب ان يكون علة ومؤثراً في مادته والمادة ليس لها صلاحية

الثاني يربل من شأنها  
القول فقط وأيضاً لو كانت  
المادة هي المعلول الاول  
لكانت مقدمة بالوجود  
على الصورة وهو محال  
لان الصورة شريكه علة  
الهيولى عندهم ولا صورة  
لان فاعليتها موقوفة على  
تنحصرها الا انها لا يتصور  
كونها فاعلة لوجود شيء في  
الخارج الا بعد كونها  
موجودة فيه ولا وجود  
في الخارج الا لثلاث حصص  
وتنحصرها موقوف على  
المادة لما تقرر عندهم من  
ان المادة علة قابلية  
لشخص الصورة فلو كان  
المعلول الاول هو الصورة  
لزم تقدمها انما تنحصر على  
المادة لكونها فاعلة لها  
بواسطة أو بغير واسطة  
ولانها لا تفعلها يتوقف  
على الالة المحتاجة الى  
المادة فلو كان المعلول  
الاول نفساً كانت سابقة  
في تأثيرها على المادة  
ضرورة كون المادة معلولة  
لها حينئذ اما بواسطة  
أو بلا واسطة فيس دور  
فتعين ان يكون المعلول  
الاول هو العقل وهو وان  
كان أمراً بسيطاً في ذاته

الى مكان ليس كما لا يعتد به أو يشوق اليه ولا فرق بين ماد ك ر وبين هذا (والثاني) هو ان يقول  
ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المعربة فلم كانت الحركة الاولى مشرقيةة وهلا كانت حركات  
الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها عرض فهلا خلت بالبعكس فكانت التي هي مشرقيةة  
معرية والتي هي معربة مشرقيةة وان كل ماد ك ر ومن حصول الحوادث باختلاف الحركات من  
التلخيصات والديسات وغيرها يحصل بعكس وكذا ماد ك ر ومن استيعاء الأوضاع والايون كيف ومن  
الممكن للحركات الى الجهة الاخرى فليأطالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيعاء لما يمكن لها  
ان كان في استيعاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لاحاصل لها وان اسرارها لكونت السموات لا يطلع  
عليها بامثال هذه الخيالات واعا يطلع الله عليه انبياءه وأوليائه على سبيل الالهام لا على سبيل  
الاستدلال ولذلك عجزت الالهامة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم  
لما كان استكمالها يحصل بالحركة من أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف  
حركات وتعيين جهات كان الداعي لها الى أصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة الباطنة  
الخيرة على العالم السموي وهذا باطل من وجهين (أحدهما) ان ذلك ان أمكن ان يتجبل فليقض بان  
مقتضى طهه السكون احترار عن الحركة والتغير وهو النشء بالله تعالى على الحقيقة فانه مقدس عن  
التغير والحركة تغير ولكنه احتار بالحركة لا فاضة التغير لانه كان يتغير به غيره وليس بثقل عليه الحركة  
وابتت تبعه فما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تنبئ على اختلاف السبب المتولد من  
اختلاف جهات الحركات بلنكن الحركة الاولى معربة وماعداها مشرقيةة وقد حصل به الاختلاف  
ويحصل به تفاوت السبب فلم تميزت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي الاصل الاختلاف وأما  
جهة تعيينها فليست باولى من تقيضها في هذا الغرض (مستثناة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات  
مطلبة على جميع الجزئيات المتحاذية في هذا العالم وان المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات وان  
انتقاس جزئيات العالم فيها ايضا هي انتقاس المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان  
لا انه جسم صلب عرض مكتوب عليه الاشياء كما يكتب في اللوح لان تلك الكتابة تستدعي  
كثرتها اتساع المكتوب عليه وادام يكن المكتوب نهاية لم يكن المكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لانها  
له ولا يكن خطوط لانها على جسم ولا يمكن تعريف اشياء لانها على سطح مخطط معدودة (وقد عروا)  
ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات وان الملائكة السكرويين المقربين هي العقول المجردة التي  
هي جواهر قائمة بانفسها لا تتغير ولا تنصرف في الاجسام فان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس  
السماوية منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد اشرف من المستفيد  
ولذلك عر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالتقاس المفيد مثل المعلم وشبهه المستفيد باللوح  
هذا مندهم (والاراع) في هذه المسئلة بمخالف البراع فيما قلناه فان ما ذكره من قبل ليس محالاً  
اندهم كون السماء حيواناً متحركاً كالغرض وهو ممكن (امامه) فترجع الى اثبات علم المخلوقات  
بالجزئيات التي لانها لها وهذا رتبة مقدرة استحالة فطالهم بالدليل عليه فانه تحكم في نفسه (وقد  
استدلوا فيه) بان قالوا ثبت ان الحركة الدورانية والارادة تتبع المراد والمراد السكلي لا يتوجه

لكن له ماهية ووجود واما كان نظراً الى ذاته  
بالقياس الى الوجود ووجوب نظراً الى مدته وتعلق لذاته وتعلق بمدته ففقد در عنه هذه الاعتبارات جرم الفلك الاقصى  
ونفسه هو العقل الثاني وهذا مصدر من العقل الثاني عقل ونفس وذلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الادلاك وصدر عن العقل  
الاخير الذي هو العقل الاول الى افعال هيولى العالم المعنوي نقاض عليهم من الاجرام السماوية ما معن اربعة اجرام واما عن بقية

مختصرة في أربع جمل عن كل واحدة ما هيته القول صور العناصر المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط الى أن  
 ينفسد حشا والاعمال الاخيرة الى أربع كرات مختلفة الصور وفالصور من واهما هو العقل والعمال بما واهما الاجرام السماوية  
 لانها لما كانت الاجسام العنصرية قابلة لجميع انواع التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها علة لا محضا  
 لاسفالة كون الثبات علة تامة للتغير لا امتناع التحلف عن العلة التامة بل وحسب ٦١ أن يكون ما هو سببها القريب مشتملا  
 على نوع من التغير لا يمكن

ليس هذا الشيء يشمل التغير  
 والحركة الا الاحرام السماوية  
 فوجب أن يكون للاجرام  
 السماوية دخل في  
 ايجادها ثم يحصل امتزاج  
 العناصر واحتلاطها على  
 ضرب مختلف وفنون  
 شتى بسبب حركات تحصل  
 فيها من البرودة والحرارة  
 الفاضلة من الاحرام  
 السماوية بسبب اختلاف  
 نسبها من العنصريات  
 فان الشمس اذا حارت  
 اوضع من الارض اقتضت  
 اضاءة ذلك الموضع  
 وتوسط الضوء  
 تسخيمها وتوسط الدخونة  
 خلجها الى الجسم المتسخن  
 او اضعاده وبسبب التخلخل  
 او الصعود احراره من  
 موضعه الطبيعي وبسبب  
 الخروج من موضعه  
 امتزاجه بغيره وبعد حصول  
 الامتزجات تحدث  
 المزاجات المختلفة وتستعد  
 بحسب قربها وبعددها  
 من الاعتدال لقبول  
 الصور المادية والنفوس  
 النباتية والحيوانية  
 الناطقية وتفيض تلك  
 الصور والنفوس عليها

اليه الارادة الكلية والارادة الكلية لا يصدر منها شيء فان كل موجود بالعمل معين حركي والارادة الكلية  
 نسبتها الى احوال الجزئيات على وتيرة واحدة ولا يصدر عنها الاجزئي بل لا بد من ارادة حركية للحركة  
 المعينة فلذلك لكل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة وله لا محالة  
 تصور تلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ الجزئية لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن  
 ضرورتها تصور ذلك المراد أي علم به سواء كان جزئيا أو كلياً ومكانه له تلك تصورات الجزئيات الحركات  
 واحاطة بها احاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض أحوالها طاعة  
 وبعضها عار به وبهذه في وسط السماء فوق قوم وتحته قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب  
 التي تتحدد بالحركة من التثليث والتسدس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية اما  
 بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بواسطة كثيرة ثم على الجملة في كل حادث وله سبب حادث الى أن  
 يقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فاذن الاسباب والمسببات  
 في سلسلتها تنتهي الى الحركة الجزئية السماوية فالمتصور والحركة متصور وللوازم هو الوازم الى  
 آخر السلسلة فهذه ما يطالع على ما يحدث فان كل ما يحدث فحادثه واجب عن علته وهو ما تحققت العلة  
 ونحن انما لانعلم ما يقع في المستقبل لاننا لم نجميع اسبابه او لوعامنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات  
 فانها ما علمنا ان الفارستاق بالقطن مثلا في وقت معين فعلم احتراق في القطن وهو ما علمنا ان شخصا  
 سيبأ كل فقه انه سيبسبب واذنا علمنا ان شخصا سيجتلي الموضع الفلاني الذي فيه كنز غطى بشئ خفيف  
 اذا مشى عليه المشاي تثر رجله بالكنز وعرفه فقه انه سيستغنى بوجود الكنز ولا يمكن هذه الاسباب  
 لانها ما ورعنا علم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا اغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر  
 بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصل بجميع المسببات الا ان السماويات كثيرة ثم لها احتلاط  
 بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليهم اذ نفوس السموات مطالعة عليهم الاطلاعها  
 على السبب الاول ولوازمها ولوازمها ولهاذا زعموا أنه يرى الدائم في نوعه ما يكون في المستقبل وذلك  
 باتصاله بالارواح المحفوظة وطاعته ومهما طالع على شيء بما بقي ذلك الشيء بعينه في حفته وربما تسارعت  
 القوة الخيلية الى محركاتها فان من عزيزتها محركاتها الاشياء بامثلة تاسيها بعض المماثلة أو الالاتفال معها  
 الى اعدادها فيتمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ وتبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى تمييز ما مثل  
 الخيال كتمثيل الرجل بشجرة والوجه بخنف والخدام بعض أواني الدار وحافظ مال البر والصدقات  
 بالمدرفان البذر بسبب السراج الذي هو سبب الضياء وعلم التعبير وتشعب عن هذا الاسل (وزعموا)  
 أن الاتصال بتلك النفوس ممدول اذ ليس ثم حجاب ولا كلفة في نقطة ما مشغولون بما تورده الحواس  
 والشهوات علمنا ما شغلنا هذه الامور الحسية صرفنا عنه واذنا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس  
 ظهر به استعداده للاتصال (وزعموا) أن الذي ايضا طالع على العيب بهذا الطريق ايضا الان القوة  
 النفسانية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الطاهرة فلا حرم يرى هو في البقعة ما راها غيره في  
 المنام ثم القوة الخيلية تمثل له ايضا ما راها ورعنا يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما بقي مثاله قيمة مثل  
 هذا الوحي الى التأويل كجاءة مثل ذلك المام الى التعبير ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح

من العقل والعمال (والاعتراض عليه أن يقال) لا سلم أنه لا يجوز أن يكون الصادر الاول جسما (قوظم) لانه مركب من المادة والصوره  
 (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون أمرا بسيطا متدا في الاقطار كما هو رأي أفلاطون وما ذكره من الدليل على تركبه من مادته قد عرفت  
 ضعفه ولو سلم انه مركب من مادته فلا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكره من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم ولا نسلم  
 انه لا يجوز أن يكون الصادر الاول المادة (قوله) لان المعلوم الاول يجب أن يكون مؤثرا فيما بعده ممنوع اذ الدليل الدال على ان الواحد

لا يتصوره الا الواحد على تقدير مقامه انما يدل على انه لا يتصوره الا الواحد عند عدم شرط أو واسطة فينبذ يجوز ان تكون الصورة صادرة عن المبدأ الاول وتكون الهيولى شرط وجودها (مان قالت) الصورة شريكه اذ الهوى فلو كانت الهيولى شرطاً أو واسطة لزيم الدور (قلت) الشريكه اذ الهوى هي الصورة المطابقة للمعينة عندهم فيحوز ان تكون الهيولى واسطة في صدور المعينة والمطلقة شريكه اذ الهوى ٦٢

ولا تكون مؤثرة في وجود الهيولى بل تكون واسطة فيه لثلاث قد عرفت أولاً ان المبدأ الاول لا يلزم ان يكون فاعلاً لمساعدته ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم كونها متقدمة بالتحقق على الهيولى لان غاية ما يلزم ما ذكره ان يكون الشخص لازماً للوجود لان يكون الوجود موقوفاً على الشخص وتقدم الملزوم بالذات على الشيء لا يستلزم تقدم الازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول نفساً فانه وان سلم ان فعلها وانما غيرها مشروطاً بالمادة فلانسان ان كونها واسطة مشروط بها وكون وجودها مشروطاً بوجود الجسم ممنوع ثم ان سلمنا استعماله جميع ما ذكره ان لا يلزم من انتفاء كون الصادر الاول أحد هذه الا دور الاربعة ان يكون عقلاً لا يجوز ان يكون صفة من صفات المبدأ الاول ثم يستدرك العلل الثاني عن تلك الصفة أو عن الذات

المحفوظ لما عرف الاسباب الغيب في بقية ولا مقام لكن حب القليها وكان الى يوم القيامة ومعناه هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما اردنا ان نورد له فيهم مذهبهم (والجواب) ان نقول في تذكره على من يقول ان النبي يعرف الغيب لتعرف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المقام ما لا يعرفه بتعريف الله أو تعريف ملك من الملائكة ولا يحتاج الى شيء مما ذكره فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في رد الشريع بالروح والقلم فان أهل الشريع لم يسموهم بالروح والقلم هذا المعنى قطعاً فلا متمسك به في الشرعيات بقي التمسك بمسالك العقول وما ذكره وان اعترف بما كانه مع العلم بشرط في النهاية عن هذه المعلومات ولا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه ان يعرف من الشريع لامن العقل (وأما ما ذكره من الدليل العقلي أولاً) فمعنى على مقدمات كثيرة لاسيما انما يطول باطالها ولكننا ساذع في ثلاث مقدمات منها (المقدمة الاولى) قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم انه يتصور حزن للجركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شيء واحد وانما تحجز بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكون تشوقها الى استيفاء الآيات الممكنة لها كما ذكره وادفع انما التصور الكلي والارادة الكلية وانتمثل للارادة الكلية والجزئية مثلاً لا دفعهم عرضهم فاذا كان للانسان عرض كلي في ان يصح بيت الله تعالى مثلاً فله الارادة الكلية لا تصدر من الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بعد دار مخصوص بل لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية ولا يزال يتجدد للانسان في توجهه الى الميت تصور بعد تصور للكان الذي يتحطاها والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئية ارادة جزئية للحركة الى المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسلم في الملح لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فينظر تعيين مكان عن مكان وجهته عن جهة الى ارادة أخرى جزئية وأما الحركة السماوية فلهذا جهة واحدة فان الحركة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تتجاوزها والحركة مرادة وليس ثمة الاوجه واحد وحسم واحد وضرب واحد فهو كهوى الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عوده الى الارض فتعين الخط المستقيم فلا يتغير فيه الى مجرد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للركن جمع تحدد القرب والبعد والوصول الى الحد الصدود عنه فكذلك يكتفي في تلك الحركة الارادة الكلية ولا يتفكر الى مزيد هذه مقدماته وتحكمها وبوضعها (المقدمة الثالثة) وهي التحكم البعيد جداً اقولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور أيضاً توازيها اولاً زعمها وهذا هو محض كقول الفاضل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته يفهم ان يعرف ما يارم من حركته مواراة ومجاورة وهو نسبتها الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحواليه وادامشي في شمس فينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها اكلها او المواضع التي لا يقع عليها او ما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانصاف لاجراء الارض تحت قدمه وما يحصل من الفرق فيها وما يحصل في احاطة بالباطن من الاستحالة له بسبب الحركة الى الحرارة وما يحصل من اجزائه وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه بما للحركة علة فيه أو شرط أو مهبط أو هو لا يقبله عاقل ولا يقتر به الاحايل والى

بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشيء الواحد قابلاً للشيء وما هلاله وهو غير حائر (قلنا) سيجيء الكلام هذا فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ صدور الحركة عن الواحد كما كان العقل الاول ووجوده فاذا حار ذلك فالمبدأ الاول منه من الالوب والاضافات ما لا يحصى فلم لا يجوز ان يكون مبدأ الحركة بحسبها (وأجاب عنه الحكيم المتحقق نصير الدين الطوسي) بان السلب والاضافة لا يكونان الا بدت بوث الغير ضرورة استبعاد السلب مسلولاً بالاضافة منسجماً بالوقوف بثبوت

الغيره في السلب أو الاضافة لزم الدور (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون ماهو بالقياس الى غير مبداه غير آخر لذلك الغير حتى يلزم الدور (قلت) فملى هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواحد بواسطة الغير الاول ضرورته ان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون الغير الاول هو المعلوم له ابتداء فان كان صدور رده عن ذاته لا باعتبار جهة أخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار اضافة أو سلب وان كان صدور رده باعتبار جهة أخرى مقيسة الى ٦٣ غير آخر بنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في العمل

والمعلومات وينتهي الى ماهو المطلوب وهو أي ما ذكره الحكم المحقق مردود به ان أراد ان الحكم السلبى ونقل الاضافة لا يكون الا به مثبتات المطلوب والمنسوب في الدهن فهو مسلم وليكن لا نسلم انه لو توقف ثبوت الغير على السلب أو الاضافة لزم الدور لان المعروف توقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والاضافة وظاهر أنه لا يلزم من توقف تعقلها ما هي ثبوت الغير في الذهن دور أصلا وان أراد ان نفس السلب أعني الانتفاء ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت المطلوب والمنسوب به هذا وان سلم في الاضافة فلا نسلم في السلب فان انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المطلوب عنه لان في الخارج ولا في الذهن فكيف هي ثبوت المطلوب على ما تقررى المنطق من أن صدق السالبة لا يتوقف على وجود ثبوت الموضوع ثم ان المبدأ الاول وان كان

هذا يرجع هذا الحكم على انا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومه فانفس المالك هي الموجودة في الحال أو يضاف اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فان قصرت رده على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغير اطلاق الانبياء في اليقظة وسائر الخلق في الموم على ما سيكون في الاستقبال بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع اسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية واسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن بقصد السلب اما بواسطة أو بواسطة كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له آخر وكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية وكيف يجتمع في نفس محلول في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لانها لا بعد ادائها ولا غاية لاحادها ولم يشهد له عقله باسحالة ذلك للمباسب من عقله فان قلبه واذا علمنا في علم الله تعالى فليس تعلق علم الله تعالى بالاتفاق بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للحلوقات بل هو مادار نفس الفلك بين جنس نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم ياتق به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيله وان لم يكن غابا على الظن فهو ممكن والامكان بطل دعواهم القطع بما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع الاشياء واكن اشتغالها بانتاج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجور والالم وبالجملة عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا اقتبالت النفس الانسانية على شيء واحد شغلها عن غيره وأما النفوس الملكية فمقتبة عن هذه الصفات لا يستتر بها شغل ولا يستغرقها ألم واحساس فعرفت جميع الاشياء (قلنا) وهم عرفت ان الاشغال لها ولا كانت عبادتها واشتياؤها الى الاول مستغرقاتها واشغالها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يحيل تقدير ما عاين آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن أين عرف انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا وفي العقلاء شواغل من علومهم وطالب الرئاسة ما يستحيل تصورهما عند الاطعمال ولا تعدونهما شواغلا وما نه فن أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما اردنا ان نذكره في العلم الملقب عنهم بالاطفي (أما الملقب بالطبيعية) فهي علوم كثيرة نذكر أقسامها

انعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة في اول انكارها الا في مواضع ذكرناها وهي منقصة الى اصول وفروع وأصولها ثمانية أقسام (الاول) نذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الاتقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة وبقية هان الزمان والمكان والخلاو يشتمل عليه كتاب سميع الديكان (الثاني) يعرف فيه احوال أقسام العالم التي هي السموات وما في معرفتها القمر من العناصر الاربعه وطبائعهما وهذه استحقاق كل واحد منها موضوعا متعينا ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) تعرف فيه احوال الكون والفساد والتولد والتلاشي والنشور والبلوى والاستحالات وكيفية امتياع الانواع على سداد الاشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في الاحوال التي تعرض للعناصر الاربعه من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم والامطار والرعد والبرق والظلمة وقوس قزح والمصواع والرياح والزلازل (الخامس) في الجواهر المعدنية (السادس) في أحكام النبات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات

وجوده الخاص عين حقيقة عندهم لكن الوجود المطلق عارض لو وجوده الخاص فيكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقة من حيث هو مبدأ الامر باعتبار الوجود المطلق مبدأ الامر آخر فيحصل باعتباره اكثر في مبداء الاول في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور امره وذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام الى أن الحقيقات الاعتبارية لا يجوز ان تكون منشأ صدور الكثرة بل لابد من أمور وجودها انهم يدعون المبدأ الواحد كثره وجوده فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلب ولا الاضافات



لان تكون منشأ صدور المعلوم وأما الامكان والوجود والوجوب التي عدت جهات في صدور الكثرة عن المعلوم فالمراد منها انه لها لانفسها وتعد قلت تلك الاشياء امور هو حوده فالملول الاول بتعقل مبدؤه وحوده ووجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو هو المولوب باعتبار هذه الجهات الاربع معلولات اخرى مددتها فتحصل من هناك كثره وأما كيفية صدور هذه الجهات المتكثرة عن المبدأ الواحد فهو انه صدر من المبدأ ٦٤ الاول العقل الاول ثم صدر منه متوسط العقل الاول علمه مدته ومبدؤه وعلته لوجوبه والعلم

بالعلم يستلزم العلم بالعلم الاول  
فصدر عن المبدأ الاول  
بواسطة علم المعلوم الاول  
بعبده علمه بوجوبه وبواسطة  
العلم بالوجوب علمه  
بوجوده وهو كيانه مبدؤه  
يعلم ذاته ايضا بل علمه  
بذاته وهو عين ذاته والامكان  
لأمره مع المولود ذاته وعلمه  
بذاته يستلزم علمه بامكانه  
فصدر عن الاول بواسطة  
العلم بذاته ووجوده العلم  
بامكانه ثم يترتب على هذه  
العلوم معلولاته التي هي  
غيره مقرر في ذاته وهو  
حرم ذلك ونفسه والعقل  
الثاني وهذا الى ان  
تنتمي سلسلة القول  
وتحتمل نقول له لم لا يجوز ان  
تكون الجهات الاعتبارية  
منشأ صدور الكثير عن  
الواحد ومن أين يلزم ان  
منشأ كثره المعلوم ليس  
الا الامور الموجودة  
والضرورة ما شهدت الا  
على أن الفاعل في أمر  
هو وجوده لا بد ان يكون  
هو حودا وأما الامور التي  
لها مدخل في التأثير فما  
شهدت ضرورة ولا قامت  
حجة على كونها موجودة  
فيكون ان يكون الوجود

(الثامن) في النفس الحيوانية والقوى الدرا كة وان نفس الانسان لا تموت بعوت البدن وأنه جوهر روحاني يستحيل عليه الصفاء (وأما قروها) نفسه (الاول) الطب ومقصوده معرفة مبادئ بدن الانسان وأحواله من الصحة والمرض وأسبابهما ودلائلها ما يدفع المرض ويحفظ الصحة (الثاني) أحكام الخمر وهي تحمي في الاستدلال من أشكال الكواكب وامتزاجاتها على ما يكون من أحوال العالم والملاك والمواليد والاسمين (الثالث) علم الفراسة وهو استدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع) التعبير وهو استدلال من التخييلات الحامية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فيلته القوة المخيلة مثال غيره (الخامس) علم الطبقات وهو تأليف للقوى السماوية بقوى الاحرام الارضية ليتألف من ذلك قوة تفعل به لا غير في العالم الارضي (السادس) علم المنبرجات وهو مزج قوى الجوهر الارضية دوات الخواص أحدث منه أمور عربية (السابع) علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجوهر المعدنية ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة وسوع من الخيل وليس يلزم محالهم شرعا في شيء من هذه العلوم واغناخا لفهم من جملة هذه العلوم في أربعة مسائل (الاولى) حكمهم بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة وليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات (والثانية) في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها ليست من طبيعة في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والافهوق قائم بنفسه في كل حال وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي (والثالثة) قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت فهي ابدية سرمدية لا يتصور فناؤها (الرابعة) قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم النزاع في الاولى من حيث انه ينتهي علمها اثبات المجزئات الحارقة للعادة من قلب المصانيعا وانا وحياء الموتى وشق القمور من جعل مجارى العادات لارمة لزوما ضروريا حال جميع ذلك وأولوا ما في القرآن من احياء الموتى وقالوا أراد به ازالة موت الجاهل بحياة العلم وأولوا تلفق انفس السحرة السحرة باطال الحجة الالهية الطاهرة على يد موسى وشبهات المسكرين واماشق القمور بما أسكر واوجوده ورعوا انه لم يتواتر ولم يثبت الفلاسفة من المجزئات الحارقة للعادات الا ثلاثة أمور (أحدها) خاصية في القوة المخيلة فاهم رعو أنها اذا استوت وقويت ولم يستغرقها الخواص بالاشتغال اطلعت على الالواح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الدكائية في المستقبل وذلك في اليلة للانباء واساثر الناس في النوم فهذه خاصية النمو التي هي القوة المخيلة (الثانية) خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم قريب ذكر له المذلول تنبيه الدليل واذا ذكر له الدليل تنبيه المذلول من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبيه النتيجة واد احصر في ذهنه حد النتيجة خطر بماله الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا مقسمون قسمين فمنهم من ينسب به نفسه ومنهم من ينسب به بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الابتعب كثير واذا حاز ان ينتهي طرف النقصان الى من لا حدس له أصلا حتى لا يتبين ألهم المعقولات مع التنبيه جاريا ينتهي طرف القوة والزيادة الى أن ينسب لكل المعقولات أولا كثرها وفي أمرع الاوقات وأقرها ويختلف ذلك

المطلق وغيره من السلوب منشأ صدور الكثرة من المبدأ الاول من غير احتياج الى ما ذكره (واعتراض الامام رحمه الله) على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد لوجوبه (الاول) أن امكان المعلوم الاول ان كان عينه لا تنشأ منه كثره وان كان غيره فمثل ذلك حاصل في المبدأ الاول وهو وجوب الوجود فلم لا يكون ذلك منشأ لكثرة (فان قلت) وجوب الوجود هو عين الوجود الذي هو عين ماهية الواجب فلا يكون الوجود فيه

فمنشأ لا كثيرة بخلاف الامكان فانه نسبة بين الماهية والوجود فلا يكون غائباً عن أحداهما ضرورة أن النسبة مغايرة لكل واحد من المنتسبين وانما كان وحبوب الوجود هي الوجود الذي هو عين الماهية اذ لو كان رائداً عليه قائماً به كان محكماً محتاجاً الى علة فاعليه فقلته اما الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجود على الوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما غيره فلا يكون المبدأ الاول واجبا لذاته لاستعادته الوجود من غيره (قلت) وجوب ٦٥ الوجود كما يطلق على أمر وجردي هو نفس الذات لما ذكر

من الذات بل يطلق على معينين آخرين أحدهما استغناء الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود المطابق اقتضاء تاماً وكلامنا ليس في المعنى الاول بل في الآخرين ولا يصحوران يكون شيء من نفسه ما نفس المبدأ لان الاقتضاء أمر اعتباري والاستغناء أمر سلبي فلا يكون شيء منهما موجوداً خافياً فلا يحتاج الى علة حتى يلزم ما ذكر من المحذور ولم يجوز ان يكون المبدأ الاول باعتباره سلباً الامر عن غير ما كان سلباً له من حيث هو وستسمع ما يتبع في هذا المقام فيما بعد ان شاء الله تعالى وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصح بل ان يكون منشأ لصدور الكثرة اما الاستغناء فاما لان معناه سلب الاحتياج الى الغير وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير والالزام الدور وفيه نظير وما لانه نسبة بينه وبين العسير فيوقف تحققه على تحقق الغير ولا يكون منشأ لصدور الغير (فان قلت) فيجوز

بالكمية في جميع المطالب اولى بمعنى اولى في الكيفية حتى يتفاوت في السرعة والقرب والقرب نفس مقدسة صافية تستمر حدها في جميع المعقولات وفي أسرع الأوقات فهي نفس النبي الذي له مجزئة من القوة البطرية فلا يحتاج في المعقولات الى معلم بل كانه قد يتعلم من نفسه وهو الذي وصف بانه يكاد يتماهى ولولم نفسه نار نور على نور (الثالث) القوة الانسية العملية فقد تنهت الى حد يتأثر بها الطبيعيات ويتحير بها ومثاله ان النفس من اذا توهم شيئاً خدمته الاعضاء والقوى التي فيها حركة فصرحت الى الجهة المخيلة المطلوبه حتى اذا توهم شيئاً طيب المذاق تجلبت أشداته وانتهت القوة المعية بياضة باللهاب من معادنها واذا توهم راحة انتقضت القوة فشرت الآلة بل اذامشي على حلقه فمدد على فضاء طرفاه على حائطين اشتد توهمه الى السقوط فانفل الجسم بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشي عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة مدخرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا يبعد ان تبلغ قوة النفس الى حد تتخذه القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست مطبوعة في بدنه الا ان له نوع نزوع وشوق الى تدبيره خالق ذلك في جيباته فادجار ان تطعمه اجزاء بدنه لم يمنع ان يطعمه غيره فتطلع نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة او زلزال ارض فتدب بغيره وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة او سخونة او حرقة في الهواء فتحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة وتولد منه هذه الامور من غير تدبير سبب طبيعي ظاهر ويكون ذلك مجزئة للبي واجتهاداً يحصل ذلك في هواه مستعداً للقبول ولا ينتمى الى ان يتقلب الخشب حيواناً وينفلق القمر الذي لا يقبل الاختراق فهذه امدهم في المجزئات ونحن لانذكر شيئاً مما ذكره وان ذلك انما يكون للانبياء وانما نذكر اقتضائهم عليه ومنههم قلب الصائغ انما واهيا الموق وغيره فلزم الخوض في هذه لاثبات المجزئات ولا مر آخر وهو نصرة ما طبق عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شيء فلنخض في المقصود (مسئلة) الاقتراح بين ما يتقدم في العادة سبباً وما يتقدم مسبباً ضرورياً عندنا بل كل شيء ليس هذا اذ ان ذلك هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق واغناء النار والنور وطلوع الشمس والموت وحر الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهم جرائ كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقتراحها المسبق من تقدير الله سبحانه خلقه على التساوق لا لكونها ضرورياً في نفسه غير قابل للهرق بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جز الرقبة وادامة الحياة مع جز الرقبة وهم جرائ الى جميع المقترنات وانكر القلاسة ما كانه وادعوا اسخا لته (والنظر في هذه الامور خارجة عن المحرر بطول) فانه من مثالا واحد هو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاته النار فالتحيز وتوقع الملاقات بينهما ادون الاحتراق ويجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاته النار وهم ينكرون جوارحه (والكلام في المسئلة) ثلاث مقامات (المقام الاول) ان يدعى الجسم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو عليه بعد ملاقاته لتحل قابل له وهذا ما نذكره (بل نقول) فاعل الاحتراق بخلاف السواد في

(٩ تم افت غزالي) ان يصدر عن المبدأ الاول باعتباره ذاته عقل اول ثم يصدر عن المبدأ ايضا باعتبار استغنائه عنه أمر آخر (قلت) هم لا يعمون بعد تعدد الوجود كثرة الاعتبارات في المبدأ الاول وصدور الكثرة عنه بذلك الاعتبارات وانما نراهم في كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه ما قل تعدد الوجود واما اقتضاء الوجود المطابق اقتضاء تاماً فلا نمان له سلب الاحتياج الى العسير ولا ينفع في التعبير عدم التعرض لغير السلب اذ الاعتبار له معنى لا لا لا فاطرفيه (اينما انظر) وما ذكره الامام الغزالي رحمه الله

من ان وجود الوجود لا يكون عين الوجود اذ يمكن أن يتدفق وجود الوجود ويثبت الوجود غير وجهه لان الوجود الذي يدعى كون  
الوجود بنفسه هو وجوده انما هو الخالف بالحقيقة لسائر الوجودات ولا نسلم انه يمكن اثباته مع نفي الوجود الذي يمكن اثباته مع نفي  
الوجود هو الوجود المطلق (الثاني) ان تغفل مبدئه اما ان يكون عين المعلول الاول أو غيره فان كان عينه فلا كثرة بهذا الاعتبار الا  
في العبارة وان كان غيره فمثل هذه الكثرة ٦٦ موجود في المبدأ الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحدا من كل

القطن والنفق في أحزانه وجهه حرقا وماذا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة فاما  
البارفهي جاد لا فعل لها (فما الدليل) على أنها الفاعل وليس لهم دليل المشاهدة حصول الاحتراق  
عند ملاقات النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لاعلة سواء اذ لا خلاف  
أن إيجاد الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبع انما المحصورة في  
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولأن الأب باعل ابنه بايداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته  
وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم أنما هو وجوده عنده ولم نقل أنما هو وجوده به بل وجودها  
من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور والحادثة وهذا ما قطع به  
الفلاسفة القائلون بالفانع والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به  
(بل نين) هذا بمثل وهو ان الكمية لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار  
ولو انكشف الغشاوة عن عينه نهارا وفتح أحفانه رأى الألوان ظن ان الادراك الحاصل في عينه بصور  
الألوان فاعلة فتح البصر وأنه مما كان بصوره سلا مفعلة وحوا الجحاج مرتعا والخص المقابل متلونا  
فيلزم لاحالة أن يبصر ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو  
السبب في انطباع الألوان في بصره فمن أين يأمن الخهم أن يكون في المبادئ الوجود على أسباب  
تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقات بينهما الا انها ثابتة ليست تعدم ولا هي أحسام متحركة  
فتعيب ولو انهم دمت أو غابت لادركنا الفرقة وفهمنا ان ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا يخرج منه على  
قياس أصلهم وهذا اتفق محققهم على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقة  
بين الاحسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة  
حتى قالوا انطباع صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طوبع الشمس والحسنة  
السليمة والجسم المتلون معدنات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا في كل حادث وهذا  
يطل دعوى من يدعي أن النار هي العلة للاحراق والخبر هو الفاعل للشيء والدواء هو الفاعل للصحة  
التي غير ذلك من الأسباب (المقام الثاني) مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث  
ولكن الاسماء لا تقبل الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة إلا أن تلك المبادئ أيضا  
تصدر الاشياء عنها بالآزوم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار كصدور النور من الشمس وانما  
افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم السقيم لا يقبل شعاع الشمس ويرد حتى  
يستضي به موضع آخر والمد لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والجمر يمنع وبعض الاشياء لا ين بالشمس  
وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القفاز وبعضها اسود كوجهه والمبدأ واحد والآثار  
مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل فكذا مبادئ الوجود فياضة عما هو صادر منها لا يمنع عندها  
ولا يحصل وانما لنفسه غير من القوابل واذا كان كذلك فهما فرضنا النار بصفتها او فرضنا قطعتين  
متماثلتين لاقوال النار في وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحت ترق احداهما دون الاخرى وليس  
ثم اختيار وعن هذا المعنى أنكروا وقوع ابراهيم صلى الله عليه وسلم في النار مع عدم الاحتراق  
وبقاء النار بارا انزعوا ان ذلك لا يمكن الا بسبب الحرارة من النار وذلك بخبر وجهه من كونه نارا

وجهه فيحوز ان يكون اعتبار  
هذه الكثرة مبدأ للكثير  
وزعم بعضهم ان علم الله  
تعالى بذاته هو عين ذاته  
وعلمه بآثاره منطوق علمه  
بذاته فيكون راجعا الى ذاته  
فلا كثرة في المبدأ الاول  
باعتبار علمه بذاته وبغيره  
وبينوا كيفية هذا الانطواء  
بأنه يعلم ذاته على ما هي  
عليه وذاته وجود محض  
هو ينبوع وجود الماهيات  
كلها على ترتيبها فان علم  
نفسه مبدأ لها انطوى علمه  
بها في علمه بذاته وان لم  
يعلم نفسه مبدأ ولم يعلم  
نفسه على ما هي عليه وهو  
محال لانه اذا علم ذاته لاسها  
غير عائدة عن ذاته وهو  
كما هو عليه مكشوف لذاته  
فالعلم بالكل منطوق تحت  
علمه بذاته ولا يتردى ذلك  
الى كثرة في ذاته وفي علمه  
(قالوا) وان شئت زيادة  
ايضا فاعتبر بحال الانسان  
فان له في العلم ثلاثة احوال  
(أحدها) ان يفصل صور  
المعلومات في نفسه  
(وثانيها) أن تكون له قوة  
تصويرها من غير ان يكون  
له في نفسه علم حاضر  
(وثالثها) ان تحتصر عنده

حالة بسيطة اجالية هي مبدأ التفاصيل كما اذا علم مسألة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير  
تفصيل فاذا خاض فيه ففصله مستمدا من ذلك الامر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال وايس في هذه الحالة علوم متعددة  
بحسب اجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منظوفه العلم باجزاء الجواب فعلم الاول تعالى بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم قاسد  
لان الغير الذي هو معلولات له تعالى لازم لذاته لا موقوف له فكيف يكون العلم بمنظور يا تحت علمه بذاته ما نعلم قط ما أن الإنسانية

والضاحكية مثلا لما كانا متغابرين وجب أن يكون العلم بأحد هما غير العلم الآخر وغير منطوق تحتة بخلاف الانسانية والناطقة وما ذكر  
من الحالة الثالثة فالمدطوي فيها تحت ذلك الامر النسيط هو أجزاء الجواب لا لوازمه فان المركب اذا علم بحقيقة حصوله في الذهن صورة  
واحدة مركبة من صور متعددة بحسب الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدها الى ذلك المركب دون أجزائه فانها مع حصول صورها  
في العقل كالحزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها ٦٧ ونفسها اصارت مخطرة بالبال والمهولة قصدا

منكشفة بعضها عن بعض  
انكشف افا تامل يمكن ذلك  
الاستكشاف حاصله في  
الحالة الاولى مع حصول  
صور الاجزاء في الخاليتين  
معها (فان قيل) معلومات  
الاول وان كانت لازمة له  
غير مقومة لذاته الا انها  
داخلية في مفهوم كون  
الذات مدد للغير والمقصود  
أن علم الاول يكون مبدأ  
للغير منطوق تحتة العلم بالغير  
وعلمه يكون مبدأ للغير علم  
اجمالي كعلمنا بالمسئلة التي  
عندها قيل ثم غفلنا عنه  
ثم سئلنا فانه كما يحصل لنا  
عقيب السؤال حالة بسيطة  
هي علم بالمسئلة وينطوي  
تحتة العلم باجزائها كذلك  
علمه تعالى يكون مبدأ للغير  
(قلنا) حينئذ منع كون  
العلم بكونه مبدأ للغير نفس  
الذات وان كان العلم  
بحقيقة الذات هو عينها  
فان المبدئية اضافة لازمة  
لها بالقياس الى الغير والعلم  
بالاضافة غير العلم بالاضاف  
وما هو نفس الذات هو  
العلم بذات المضاف ولو  
كان العلم بالمبدئية عين  
العلم بالذات لكان علم  
العقل الاول بكونه معلولا

أو نقلت ذات ابراهيم وبدنه حجرا أو شيئا لا يؤثر فيه النار ولا هذا يمكن ولا ذلك (والجواب) له مشاكان  
(الاول) أن نقول لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار وأن الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من  
ابطال دعواهم في ذلك في مسألة حدوث العالم واذا ثبت أن الماعل يحلق الاحتراق بارادته عند ملاقاته  
القطعة المار أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقات (فان قيل) فلهذا يجوز أن ارتكاب محالات  
شنيعة فانه اذا أنكر لزوم المسندات عن الأسباب أو أضيف الى ارادة مختبرها ولم يكن للارادة أيضا مخرج  
مخصوص متعين بل أمكن تعيينه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سبع سباع ضارية ونيران  
مشتعلة وحبال رأسية وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يحلق الرؤية  
له ومن وضع كتابا في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمرد عاف لا  
متصربا أو انقلب حيوانا أو لوط ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا  
وانقلاب الحجر ذهب أو الذهب حجرا أو اذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن  
وانما القدر الذي أعلمه اني تركت في البيت كتابا ولعله الآن فرس وقد اطاخ بيت الكتب ببوله ورثه  
أو اني تركت في البيت حرة من الماء واملأها انقلبت شجرة تفاح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس من  
ضرورة الفرس أن يخلق من النطعة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر بل ليس من ضرورتها  
أن تخلق من شيء فلهذا خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى أنسان لم يره الا الآن قيل له  
هل هذا مولود فليس ترددوا قل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهذا ذلك  
الانسان فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا يمكن في الابد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في  
تصوره وهذا القدر كاف فيه (والجواب) ان نقول ان ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للانسان  
علم بعدم كونه لم هذه المحالات ونحن لانشكل في هذه الصور التي أو ردوها فان الله تعالى خلق لنا  
علميات هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة فيجوز أن تقع ويجوز أن  
لا تقع واستمرار العادة بهما مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا ساجرا بنا على وفق العادة الماضية ترسخا لان ذلك  
عنه بل يجوز أن يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكرناها ان لا يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن  
ولكن يعلم عدم وقوع ذلك لما لم يكن بل كما ينظر الى المعجزة فيعلم انه ليس يعلم الغيب في أمر من الامور  
ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا ينكر ان تقوى نفسه وحده بحيث يدرك ما يدركه  
الانبياء على ما اعترفوا بما كانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع وان خرق الله العادة بقايعها في زمان  
تخرق العادات فيها انسانيات هذه العلوم عن القلوب ولم يحلقها او لا مانع اذن من ان يكون الشيء ممكنا في  
مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعل مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا  
العلم بانه ليس يفعل في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام الاستشبع بحض (المسلك الثاني) وفيه الخلاص  
من هذه التشنيعات وهو بانسليم أن النار خلقت حلقة اذا الاها قطعتان متماثلتان أحرقتهما ولم تترك  
بينهما اذا تماثلتا من كل وجهه ولكنا مع هذا يجوز أن ياتي في النار فلا يحترق اما بتغير صفة النار  
أو بتغير صفة الشخص فحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تغير صفتها على جسمها  
بحيث لا تتدها وتبقى معها صفتها وتكون على صورة النار حقيقة وان لا تتعدى صفتها واثرها أو

للاول وعلمه لما عدا عن علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا تحصل له باعتبار علمه بتغيره جهة كثيرة وتعدى بها يصلح أن يكون منشأ  
لاكثره (هذا) ثم اعلم ان الحكماء منهم من زعم انه تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المفسر الاول فانه يعلم ذاته  
وغيره وعلمه بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون تفعل الغير جهة كثيرة فيعلمه باعتباره منه أمر غير ما يدركه  
من حيث هو بخلاف المبدأ الاول انه لا يعلم الغير فالسؤال الثاني ساو ط عنهم الآية لا اعتد ادبهم ولا عذبتهم وليس كلامنا بهم

ومن زعم ان علمه تعالى بذاته علم حضورى هو عين ذاته وعلمه بمخلوقاته علم حصولى بان يحصل في ذاته صور الكائنات فلا مدفع له عن هذا الاشكال ومن متأخري فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته ويجوز بيع معلولاته علم حضورى فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمخلولاته عين معلولاته فليس في الاول على مذهبهم علم يصلح ان يكون منشأ صدور الكثرة عنه اما علمه بذاته فلا نه عين ذاته وأما علمه بمخلولاته فلا نه عين معلولاته

تقدم الشيء على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها من هذا القبيل ايضا فلا يكون قيمنا اعتبار تلك المعلوم كثره متقدمة على معلولاتها سببها يصلح ان يكون مبدءا لكثير وعلمها بما فوقها من علوها من قبيل العلم الحضورى وباعتباره يحصل فيها جهة كثره تصير بها مبدءا لكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل الصور وبناء على ان الفاعل للجميع هو المبدأ الاول والعقول آلات ووسائل في ايجاد سائرهما وسبب تحقيق مذهبهم فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذا الاشكال أعنى السؤال الثانى ساقط عنهم ايضا لانه يحالف ما عليه جهورهم من ان علمه تعالى للنظام الاكمل سبب لوجوده وعلمه لقيصان اكل منه وادبازيد على من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضورى أن لا يكون علمه تعالى بالاشياء اريسالان وحوادث كثر المكنيات انما هو

يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرج عنه كونه لجوا وعظمه اذ يدفع أثر النار ما ترى من يطلى به من بالطلق ثم ينفذ في تنويره وقد فانه لا يتأثر بالنار والذى لم يشاهد ذلك بشكروا انكارا الخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات في الدار اوقى البدن تتبع الاحتراق كالكار من لم يشاهد بالطلاق وأثره وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي ان ينكر امكانها او يحكم باستحالته او كذلك احياء الميت وقلب العصاة مائة ما يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شئ فالتراب وسائر العناصر يستحيل بانها تم النبات يستحيل عند اكل الحيوان له دماغ الدم يستحيل منبثا ثم المني ينصب في الرحم فيخلق حيوانا وهذا الحكم العادة واقع في زمان متطاوّل فلم يحيل الخضم ان يكون في مقدورات الله تعالى ان يدبر المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهده فيه واذ جاز في وقت اقرب فلا ضبط للاقل فتستحيل هذه القوى في علمها او يحصل به ما هو معجزه النبي (فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبي او من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي (قلنا) وما سلمت منه من جوارز ول الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبي يحصل منه او من مبدء آخر فقولنا في هذه كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى امانه بغير واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت هبة النبي اليه وتعين نظام الحبر في ظهوره واستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكنا والمبدأ به سمع حاجوا واد لكن لا يفيض منه الا اذا ترسخت الحاجة الى وجوده وصار الحبر متعينا به الا اذا احتساح نبي في اثبات نبوته اليه لاضافة الخير فهذا كله لا يفي بمساق كلامهم ولا يلزم منهم ما افقوا باب الاختصاص الذي يخصه بخلاف عادة الناس فان مقدار ذلك الاختصاص لا يضبط في العقل امكانه فلم يجب معه التأكيد لما تواتر قوله وورد الشرع بتصدقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا للظنعة وانما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم ولم يتحقق قط من نقطة الانسان الانسان ومن نقطة الفرس الفرس من حيث ان حصوله من الفرس او جبر حجة المناسبة ضرورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم يثبت من الشمر قط حنطة ولا من بذر الكثيرى تفاح ثم رأينا اجناسا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتولد قط كالدبدبان وبعها ما يتولد ويتوالد جميعا كالغار والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنا ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليهم الاذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جازا قبل لا تفيض على كل محل الامانة بقبوله بكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد اتفخ من هذا ان مبادئ الاستعدادات في اغرائب وعجائب حتى توصل ارباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلبوا لها طامعا مخصوصا من الطوائع واخذوا فيها امور اغريبة في العالم لم ينادفوا الحية والعقرب عن بلد والبق عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف من علم الطلسمات فاذا خرجت عن ضبط مبادئ الاستعدادات ولم تنقف على كنهها ولم يكن لها سبيل الى حصرها فن ان تعلم استحالة

فبما لا يزال اللهم الان يدعي ان صور الاشياء حاصلة في النفوس الفلكية اولا ساء على انها عاصمة عبادى الاشياء أعنى العلة الاولى وسائر ما يستعملها من العقول والعلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلوم وتلك الصور حاضرة له تعالى لانها مبدء اوله له فتكون علمه فلا يلزم خلوده في الارل عن العلم بالاشياء الحادثة وأما من يدعي ان علم العقول صور قائمة بها فهو يذهب الى ان تلك الصور كما انها علم للعقول كذلك هي علم للاول تعالى هذا (قل الامام الغزالي) المعلول الاول يتبعني ان



لا يعقل الانفسه لانه لو عقل غيره لكان ذلك التعلل غير ذاته ولا فائدة في عقله غير ذاته لان عقله ذاته واحد حقيق عندهم والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولا عقله ذاته فينبغي أن لا يعقل غيره وليس ذلك التعلل واجب الوجود لذاته حتى يستغنى عن العلة لا متناعته بدو الواجب وليس ايصال ضروره المعلوم الاول ككونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلوم عالما بالعلة ليس ضروريا في وجود ذاته فظهر ان الكثرة ٦٩ الحاصلة من علمه بالمبدأ محال اذ

ليس له علة حتى يتحصل بها وليس ايضا واجب الوجود ولا من ضرورة وجود ذات المعلوم (قال) وهذا لا يخرج منه ويمكن التفصي عنه ما يقال لم لا يجوز ان يصدر تعلل المعلوم الاول منه مداه من المبدأ الاول فانهم لم يعمدوا من كون الواحد مصدرا لكثير اذا كان هذا الشرط أو واسطة ثم يصدر من المبدأ الاول بواسطة تعلل المعلوم الاول ذاته ومداه تعلله للعقل الثاني وهكذا ثم ان كلامه رحمه الله تعالى يشهد بان لوازم الماهيات ضرورية لا تحتاج الى علة وليس كذلك فانها وان لم تقتض العلة باعتبار وجودها لكونها غير موجودة لكنها مقتضية لها اعتبارا في انصاف الماهية بها لان الانصاف من حيث هو وليس مما يستغنى عن العلة كما يذكره في باب مد والامكان سببه الماهية باعتبار الوجود وليس وصفها ووجودها الخارج حتى يحتاج الى علة موجودة في الخارج قبله فيلزم تأخر الامكان

حصول استعدادات في بعض الاحسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتهي ذلك معجزة وما انكار هذا الاضيق الحوصلة والانس بالموسودات الغالبة والذلول عن اسرار الله سبحانه في الخلقة والعطرية ومن استقر انحاء المعلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يمكن من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان قيل) ونحن نسألكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال ليس مقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالة وجودها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده ولا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالان ما حدد المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شئ واحد فقولوا ان كل شئ ممكن ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا لا يستدعي وجود احد هما وجود الآخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حيلة ويقدر على ان يحرك يدميت ويقده ويكتب بيده محلات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محقق بصره وشهوده لا يرى ولا يحيط به ولا تدركه عليه واعا هذه الافعال المنظومة بحلقه الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وبخبر هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة ولا يدل العمل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاحناس في قلب الجوهر عرضا ويقاب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما ان قدر على قلب الجاد حيوانا والمحرك هياولا يلزم عليه ايضا من الحالات ما لا حصر له (والجواب) ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشئ مع نفيه أو اثبات الاخص مع نفي الاعمال أو اثبات الانبياء مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بحال وما ليس بحال فهو مقدور اما الجمع بين السواد والابيض فبحال لاننا نعلم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض معه هو ما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا ولا يجوز كون الشخص في مكانين لاننا نعلم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهوم له فيه عن غيره وكذلك يفهم من الارادة طلب المعلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمناه والجاد يستحيل ان يخلق فيه العلم لاننا نعلم من الجاد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك نفسه جادا باهني الذي فهمناه محال وان لم يدرك نفسه الجاد عالما ولا يدركه شئ محال فهذا وجه استحالة (واما قلب الاجناس) فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول هو غير الشئ شئ آخر غير عقل لان السواد اذا انقلب كذرة مثلا بالسواد باق أم لا فان كان معه وما لم ينقلب بل عدم ذلك ووجود غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة مع عدمه فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم متبا اذ نابه ان تلك المادة تغيرت خلعت صورتها وابست صورة أخرى فرجع الحاصل الى أن صورة عدمت وصورة حدثت وشم مادة قائمة تعاقب عليها الصور وان فاد قلنا انقلب الماء هو بالتحسين اذ نابه ان المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبعت صورة أخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة وكذلك اذ قلنا انقلب العصا بعمال والتراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا الوجه وأما تحريك الله تعالى يدميت ونصبه على صورة حتى يقدر ويكتب حتى يحدث

عن وجود المحال (الثالث) ان تعلل المعلوم الاول لنفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم فهو غيره فيكون في المبدأ الاول كذلك بل لم فيه كثرة باعتبارها يصلح أن يكون مداه حقيقة لكثرة (وجوابه) ان تعلله لذاته عين ذاته وكون العلم غير المعلوم انما هو في تعلل الشئ بغيره فان التعلل هو الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة والواحق المادة الحاضرة عند الذات المجردة وذاته ماهية مجردة حاضرة عندها غير عابئة عنها (الرابع) ان جرم الفلك الاعظم لم عندهم من معنى بسيط في ذات المبدأ

وقد تركب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن يكون المعنى الواحد مصداقاً (أحدتها) أنه مركب من صورة وهيولى وهما متمايزتان وليس أحداً جماعاً مستقلة للأخرى حتى تكون أحداً بواسطة الأخرى من غير علاقة زائدة (وثانيها) أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكثرة فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير لا بد له من محض رائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لزيادة الاختصاص بذلك القدر على وجوده ٧٠ وهذا بخلاف العقل فإنه وجود محض لا يختص بحد دون مقداره فيجوز فيه

أن يقال لا يحتاج إلى  
علة بسيطة (وثالثها) أن  
العقل الأقصى في نقطتان  
متقابلتان تسميان بالنقطتين  
لا يتبدل وضعهما أصلاً  
بخلاف النقط الباقية  
المعروضة فإن كان العقل  
الأقصى متشابه الأجزاء  
فلم لم تعين نقطتين من  
بين سائر النقط لتكونها  
قطبين وإن كان مختلفاً  
ففي بعضها خواص ليس  
في البعض فقام بذلك  
الاختلافات (قال) وهذا  
أيضاً لا يخرج عنه  
(والجواب) أن معلولات  
العقل الأول لما كانت في  
بادئ النظر ثلاثة العقل  
الأقصى ونفسه والعقل  
الثاني اكتفوا بالجهات  
الثلاث وقالوا العقل  
الأقصى صدر عنه باعتبار  
إمكانه لا على معنى أن  
الجهات الموحدة لكثرة  
المعول محصورة في هذه  
الثلاثة ولأن إمكانه كاف  
في صدور العقل بل لأن  
المعول في الظاهر ثلاثة  
وإن الإمكان له دخل في  
صدور العقل باعتبار كونه  
جهة لصدور مادته حتى  
أنهم صرحوا في مواضع

من حركة هذه الكتابة المنظومة فليس مستحيل في نفسه مهما أحلها الحوادث إلى إرادة مختار وإنما هو  
مستحيل لا طراد العادة بخلافه وقوله كي يدل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل بليس كذلك فإن  
الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو العالم به فاما قولكم أنه لا يبق فرق بين الرعدة والحركة المختارة  
فنقول إنما أدركنا ذلك من أنفسنا لا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فغيرنا عن ذلك  
العراق بالقدر فعرفنا أن الواقع من القسمين المستكين أحدهما في حالة والآخر في حالة وهو اتحاد الحركة  
مع القدرة على حالة واتحاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات  
كثيرة منظومة حصل لما لم يقدر به هذه علوم بحالة الله تعالى بجاري العادات يعرف بها وجود  
أحد قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تعجبهم عن إقامة البرهان  
العقلي على أن نفس الإنسان جوهر روحي قائم بنفسه لا يتغير وليس محسوس ولا منطبع في الجسم ولا  
هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملازمة  
عندهم (والجواب) في هذا يستدعي شرح ما فهم في القوى الحيوانية والانسانية (والقوى الحيوانية)  
تقسم عندهم إلى قسمين محركة ومدركة (والمدركة) تقسم ظاهراً وباطناً (فالظاهرة) هي الحواس  
الجسدية وهي معان منطبعة في الأجسام أعني هذه القوى (وأما الباطنة) فتلثة (أحداها) القوة الحسية  
في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيما تبقى صور الأشياء المترتبة به تسمى العين بل ينطبع فيها  
ما يورده الحواس الجسدية فيجتمع فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولا كان من رأى العسل الأبيض لم  
يدرك حلاوته إلا بالذوق فإذا رآه ثانياً لم يدرك حلاوته مالم يدق كالمرة الأولى ولكن فيه معنى يحكم بأن هذا  
الأبيض هو الحلو ولا بد وأن يكون عنده حكم قد اجتمع عنده الأمر أن أعني اللون والحلاوة حتى قضى  
عند وجود أحدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوجدانية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة الأولى  
تدرك الصور والمراد بالصورة ما لا بد له وجوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسماً  
ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالعذوة والمراقبة فإن الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئة  
وذلك لا يكون في جسم وتدرك أيضاً كونه محالاً لها وتدرك السحرة شكل الأم ولونها ثم تدرك موافقتها  
وملايمتها ولذلك تهرب من الذئب وتندو خلف الأم والمخالفة والمواقفة ليس من ضرورتها أن يكونا  
في الأجسام كاللون والشكل ولكن قد يعرض لهما أن يكونا في الأجسام أيضاً فكانت هذه القوة معانية  
للقوة الثانية وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ (أما الثالثة) فهي القوة التي تسمى في الحيوان  
مخيلة وفي الإنسان معكدة وشأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور  
وهي بالتجويف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك بقدر الإنسان على أن يتخيل أن فرساً  
بطير وشخصاً رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس إلى غير ذلك من التركيبات وإن لم يشاهد مثل ذلك  
والأولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سألنا في لا بالقوى المدركة وإنما عرفت مواضع هذه القوى  
بصناعة الطب فإن الآفة إذا تزلزلت بهذه التجويفات اختلقت هذه الأمور ثم زعموا أن القوة التي  
تنطبع فيها صور المحسوسات بالجسم واس الجسدي تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القول والشيء يحفظ  
الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فإن الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسة بخلاف

غيره ودون ما ذهب إلى العقل الأقصى أعني صدر عن العقل الأول باعتبار إمكانه وصورته باعتبار وجوده وما ذكره الامام  
الرازي من أن الجسم القليل من كل مقولة من الأعراض نوعاً واحداً أو نوعاً من الكم والآن والمتى وأن يفعل وأن يفعل فإذا استندنا  
هذه الأشياء إلى جهة ثنتين أو ثلاثة أو أربعة فقد استندنا إلى الجهة الواحدة أكثر من واحد فيمكن دفعه بأن يقال إذا جاز والموجود الاثنان  
والثلاثة يفتتح باب الكثرة في المعلولات فيجوز أن تصدق وهيولى والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلاث ثم تصدق الأعراض مختلفة

غير محصورة بغيرها بواسطة الصورة وبصورة بواسطة النفس وأما اختصاصه بقدرة مخصوص دون سائر المقادير فهو إما أن يكون  
 هــ بـ ولا غير قابلة إلا لذلك المقدار أو لكون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار المخصوص وإما أن العاكس الأقصى فيه نقطتان  
 لا يتبدل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو لاجل تعيين الحركة المخصوصة فإن العاكس الأقصى إذا تحرك على الوجه الذي  
 تحرك عليه فإنه يستحيل عقلاً أن يصير سائر النقط قطعاً فتعين الاقطاب لتعين الحركة ٧١ وتبين الحركة تنازع لإرادة المبدأ

المحرك بقى الكلام في  
 محصل الارادة منهم من  
 قال أصل الحركة للنش  
 بالمبادئ العالية في أن  
 يحصل له بالفعل الكمالات  
 التي يمكن حصولها كما  
 ان المبادئ العالية قد  
 حصل لها بالفعل ما هو  
 يمكن الحصول لها من  
 الكمالات وخصوصية  
 الحركة للعناية بالاسافات  
 قالوا ان العاكس لو تحرك  
 لا على الوجه الذي تحرك  
 عليه كان التشبه حاصل  
 لكن لا يحصل بها الانظام  
 الواقع في الانواع العنصرية  
 على ما ينبغي فلذلك اختار  
 المبدأ المحرك الحركة على  
 هذا الوجه كما ان رد اخيرا  
 لو أراد ان يذهب الى موضع  
 لهم لم يتم بكون الى ذلك  
 الموضع طريقا ويكون  
 سلوكه لاحدا ما قام الغير  
 دون سلوك الطريق الآخر  
 فان خيرة تحمل على سلوك  
 الطريق السافع للغير  
 وكذلك هو ناورده الآخرون  
 بان كل ما يفعل لغرض  
 كان تحصيل ذلك الغرض  
 أولى به فلو كان اختيار  
 الخصوصية لاجل الاسافات  
 كانت النفوس الفلسفية

الماء في كانت الحافظة لهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعاني تطمع في الوجهية  
 وتحفظها بقوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الداطمة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها التحية خمسة كما كانت  
 الطاهرة خمسة (وأما القوى المحركة) فتقسم الى محرك على معنى انها باعثة على الحركة والى محرك  
 على معنى انها باعثة على الحركة فاعلة والمحرك على انها باعثة على القوة البروعية الشوقية وهي التي اذا  
 ارتسم في القوة الحالية التي ذكرناها بصورة مطلوب أو مهر وبعبارة بعثت القوى المحركة الفاعلة على  
 التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شوقية وهي قوة تنبث على تحريك تقرب به من الاشياء  
 المتحركة لئلا يضار أو نأدع طلبة الملائكة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تنبث على تحريك تدفع به الشيء  
 المتحرك ضاراً أو مفسداً طلباً للعقلية وبهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل المسمى ارادة (وأما القوة  
 المحركة) على انها فاعلة فهي قوة تنبث في الاعصاب والعضلات من شأنها أن تشجع العضلات  
 وتحذب الاوتار والباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة أو ترخيها وترمدها طولا  
 وتصير الاوتار والباطات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجال وترك  
 النفس والاعمال العقلية الانسانية المتصلة بالناطقة عندهم والمبادئ الناطقة العاقلة بالقوة بالالفعل  
 لان النطق اخص غرات العقل في الظاهر فنسبت اليه فله اقوتان قوة عامة وقوة خاصة وقد يسمى كل  
 واحدة عقلاً ولكن باشتراك الاسم فالعامة قوة هي مبدأ محرك البدن الانسان الى الصناعات المرتبة  
 الانسانية المستندة ترتيبها بالارادة الخاصة بالانسان وأما العامة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من  
 شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي الغضايا الكلية التي  
 تسمى المتكاملات أو الامور ووجود أخرى وتسمى بالفلاسفة الكمالات المجردة فاذا نزلت للنفس قوتان  
 بالقياس الى جهتين القوة النظرية بالقياس الى جهة الملائكة انما تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية  
 وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها النسبة الى أسفل وهي جهة  
 البدن وتديره مواضع الاخلاق وهذه القوة ينبغي أن تسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر  
 القوى متأدية بتأديها مقهورة ودونها حتى لا تتفعل ولا تتأثر هي عن ادل تفعل تلك القوى هي الملائكة  
 يحدث في النفس من الصفات البدنية هيأت انقيادية تسمى ردائل بل تكون هي الغالبة ليحصل  
 للنفس بسببها هيأت تسمى فضائل فهذه الحارما من لوه من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا  
 بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى ذكرها في عرضنا وليس شيء مما ذكره مما  
 يجب انكاره في الشرع فانها امورة شاهدة أجرى الله تعالى المادة بها (واعلم اني) أن نعترض الآن على  
 دعواهم بمعرفة كون النفس جوهر قائماً بنفسه ببراهين العقل ولست اعترض اعتراض من يبعد ذلك  
 من قدرة الله تعالى أو يرى ان الشرع حاط بتقيضه بل زعمنا ان في تحصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق  
 له ولكن انكرد دعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فيه فقط البهم بالادلة (ولهم) دية براهين  
 كثيرة بزعمهم (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحمل النفس الانسانية وهي محصورة وفيها احاد لا تنقسم  
 ولا بد وان يكون محله أيضاً لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل أن محله شيء لا ينقسم ويمكن ابراده هذا على  
 شرط المنطق باشكاله (وابراده ان يقال) ان كان محله العلم جسم ما تنقسم ما العالم المحال فيه أيضاً منقسم

تستفيد النفع من الاسافات ولو جاز ذلك لجاز أن يكون أصل الحركة أيضاً للنفع في الاسافات وانتم لا تقولون به وهذا والى انه لما كانت  
 حركة العاكس لاجل التشبه بالعقل احتمل أن لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه الذي وقعت عليه فلذلك اختار المبدأ المحرك تلك  
 الحركة على سائر ما رده هذا الوجه أيضاً بان المعنى من هذا التشبه هو أن يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما أن  
 العقل قد حصل له ما يمكن حصوله له من الكمالات فاذا نزلت الى محله لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه المخصوص اذ لا فرق في

أخرج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها (فإن قلت) الأوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الأوضاع التي تحصل بغيرها، فيحصل التشبه بالبحر وج هذه الأوضاع إلى الفعل (قلت) التشبه ليس في حصول الحاصل بل في مجرد الخروج من القوة إلى الفعل كما اعتدناه ولا فرق بينهما في ذلك وديان خروج الكمالات إلى العمل أمر كلي لا يمكن أن يصير عرضاً للحركة الجزئية بل يجب ٧٢ أن يكون الغرض منها أمر آخر ثانياً لزمه هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا إلى

لكن العلم الحال فيه غير منقسم بالمحل ليس حتماً وهو ما هو قياس شرطى استثنى فيه تقيض التالي فينتج تقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا نظر أيضاً في المقدمات فإن الأولى قولنا أن كل حال فيقسم ينقسم إلى محالة بفرض القسم في محله وهو أولى ولا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا أن العلم الواحد محل في الآدمي وهو لا يتقسم لأنه لو انقسم إلى غير ما به كان محالاً وإن كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة فنحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها أو بقاء البعض من حيث أنه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الأول) أن يقال بهم تنكير على من يقول محل العلم جوهر فرد محصور لا يتقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكاملين ولا يبقى بعده الاستبعاد وهو أنه كيف محل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر الطائفة به معطلة والاستبعاد لا خير فيه إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتجزأ ولا يشار إليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجة ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه إلا أن لا يؤثر في هذا المقام هذا فإن القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل (ولهم فيه أدلة هندسية بطول الكلام عليها) ومن جلتها أقولهم جوهر فرد بين جوهرين هل يلقى أحد الطرفين منه عين ما يلقى الآخر أو غيرهما فإن كان عينه فهو محال إذ يلزم منه تلاقي الطرفين وإن ملاقى الملاقى ملاقى وإن كان ما يلقى غيره فقيسه إثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة بطول حلها وبتأخير عن الحوض فيها فلنذهب إلى مقام آخر (المقام الثاني) أن نقول ما ذكرتموه من أن كل حال في جسم فينبغي أن ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية التي في الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه إذ ليس للعداوة بعض حتى بقدر ادراك بعضه ووزوال بعضه وتلد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فإن نفوس انبثا من مطبوعة في الاحساس لا تبقى بعد الموت (وقد انقذوا عليه) وإن أمكنهم أن يتكفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الجسدية والحواس المشتركة بالقوة الحافظة لله ورولا يحكمهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة (فإن قيل) الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين المنخص مقروءاً بشخصه وبشكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاشخاص (قلنا) الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فإن كان اللون مطبوعاً في القوة الباصرة فكذلك الشكل وينقسم بانقسام محل البصر والعداوة بماذا تدركه فإن أدركت بجسم فليقسم وبأبواب شعري ما حال ذلك الإدراك إذا قسم وكيف يكون بعضه أهواً وادراك البعض العداوة فكيف يكون لها بعض أو كل قسم ادراك له بكل العداوة فتكون العداوة معلومة مراراً بثبوت ادراكها في كل قسم من أقسام المحل فاذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم فلا بد من الحل (فإن قيل) هذه مناقضة في المعقولات لا تنقض فانيكم مهم ما لم تقدر واعلى الشك في المقدمات وهو أن العلم الواحد لا ينقسم وإن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة (والجواب) أن هذا الكتاب ماصفة قنابل الألبان التي اختلفت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل إذا تنقض به أحد الأمرين إما ما ذكره في النفس الماطقة أو ما ذكره في القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع تلييس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم أن العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم

تبيين ذلك الأمر الجزئي لما إن القول البشري قاصرة عن اكتناء أمثال ذلك فيحوز أن لا يحصل ذلك الغرض الجزئي إلا بتلك الحركة المخصوصة وقيل بجعل أن تكون هيولى كل فلك لا تنقل إلا تلك الحركة المخصوصة فأحداها على السكون ليحصل الأوضاع الممكنة الحاصل وبذلك تبين النقطتان القطبية والظاهر أنه لا فرق بين الحركة على هذين القطبين وبين الحركة على قطبين آخرين يكون بينهما بين الأول والآخر في كل واحد من الجانبين قدز نصف عشر صغيرة فلا يتصور أن تكون طبيعة الطيور قابلة لأحداها دون الأخرى نعم لو كان ثمة أمور مختلقة لا يمكن أن يقال هي تقبل الحركة صوب أحدها دون الآخر (الحامس) أنهم ذهبوا إلى أن فلك الثنواب مستمد إلى العقل الثاني باعتبار ما له من الجهات من الامكان والوجود والوجوب وفيه من

الذكوا كب ما لا يحصى والمرصودة منها ألف ونيّف وعشرون كوكباً يلزم اسناد الكثير إلى الجهة الواحدة (لا يقال) بانقسامهم لم يقطعوا يكون العقل مضمرة في العشرة فيحوز أن يكون مبدأ فلك الثنواب عقولاً كثيرة (لا يقال) هم وإن لم يقطعوا بانحصارها في العشرة إلا أنهم حوزوا وانحصارها قبل جعلها لا تنضمها راجحاً أو غرضاً لبيان أنه لا يصلح أن يكون محتملاً على أصولهم (لا يقال) لم لا يجوز أن يكون في العقل الثاني جهات كثيرة لم نطلع عليها أو صدر عنه باعتبارها ذلك الكثيرة إذ هذه لم يقطعوا

ثاني حشيات كل عقل في الثلث أو الأربع (لأننا نقول) إذا حاز أن يكون في المعلول الشئ من جهة متكررة لم نطلع عليها فليحز  
 أن يكون في المعلول الأول أيضا كذلك فيحصل به الاستثناء عن القول الناقصة إذ يجوز حينئذ أن يصدر عن المعلول الأول باعتبار  
 تلك الجهات أحرار الأولئك ونفوسها من غير احتياج إلى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونه لأنهم وإن لم يقطعوا بانحصارها في العشرة  
 لكنهم حزموا بانها لا تكون أقل منها (لا يقال) حزمهم بما لا تكون أقل من العشرة ٧٣ إمكان لاختلاف حركات الأفعال لأن

حركاتها لا تشبه بها فلو كان  
 المشبه به واحد المكان  
 الكل يتحرك إلى جهة واحدة  
 على حد واحد من السرعة  
 والبطء (لأننا نقول) بعد  
 تسليم أن حركتها لا تشبه  
 فلانسلم أن اختلاف  
 الحركات يدل على تعدد  
 المشبه به تجاوز أن يكون  
 المشبه به عقلا واحدا  
 واختلاف الحركات  
 لاختلاف جهة التشبه  
 لا يدلهم من بيان أني هذا  
 الاحتمال وأيضا لا يشك  
 وجود العقل العاشر إذ  
 ليس ذلك يشبه به حتى  
 بذاتنا على وجوده فيحوز  
 أن يكون العقل التاسع  
 الموجود للعقل التاسع  
 موجودا للعالم العنصري  
 بواسطة حشيات  
 واعتبارات لم نطلع عليها  
 (السادس) أن المكان  
 طبيعة واحدة لا تختلف  
 إلا بالخصائص فكيف  
 صدر عنه نارة العلك  
 الأقي ونارة فلك غيره  
 ونارة هيولى العالم  
 العنصري ولم يصدر عنه  
 نارة شئ أصلا كما في إمكان  
 زيد مثلا وأي مناسبة  
 بين إمكان المعلول الأول  
 وبين وجود الفلك الأقي

بأنقسام محله والحلل في لفظ الانطباع إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله كنسبة اللون إلى المتلون  
 حتى يقال أنه منسبط عليه ومنسبط عليه ومنسبط في حوافيه فيقسم بأنقسامه ولعل نسبة العلم إلى محله  
 على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته إليه كمسبة أدراك العداوة  
 إلى الجسم ووجه نسبة الأوصاف إلى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا معلومة التفاصيل لنا علما  
 بشئ به فالحكم عليه دون الاحتاطة بتفصيل النسبة حكم غير موزون وفي الجمل لا يشكر أن ما ذكره وما  
 بقوى الظن وبغايه وانما يشكر كونه معلوما بقية ناعلم لا يجوز أن نلطف فيه ولا نتطرق إليه الشك وهذا  
 التقدير مشكك فيه (دليل ثان) قالوا أن كان العلم بالأمور الواحد العقل وهو المعلوم المجرد عن المادة  
 منسبطا في المادة انطباع الأعراض في الجواهر الجسمانية لزم انقسامها بالضرورة بأنقسام الجسم كما سبق  
 وإن لم يكن منسبطا عليه ولا منسبطا عليه واستكره لفظ الانطباع فعدل إلى عبارة أخرى ونقول هل  
 للعلم نسبة إلى العالم أم لا ومحال قطع النسبة فانه أن قطعت النسبة عنه فكونه عالما لم صار أولى من كون  
 غيره عالما به وإن كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل  
 أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه وباطل أن يقال  
 لا نسبة لواحد من الأجزاء فانه إذا لم يكن للآحاد نسبة لم يكن للجمع نسبة فأن المجتمع من الممانات  
 مبين وباطل أن يقال النسبة لبعض فان الذي لا نسبة له ليس له من معناه شئ وليس كلاً منافيه  
 وباطل أن يقال لكل جزء من الأجزاء نسبة إلى الذات لانه أن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسرها فلو لم  
 كل واحد من الأجزاء ليس هو حراً من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لانهاية طائفة العلم وإن  
 كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم فذات العلم إذن منقسمة في المعنى وقد  
 بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وإن كان نسبة كل واحد إلى شئ من ذات العلم  
 غير ما إليه نسبة الآخرة فأنقسام ذات العلم بهذا أظهر وهو محال ومن هذا يتبين أن الحسوسات المنطبعة  
 في الحواس الخمس لا تكون الأمثلة الصورية خربة منقسمة فان الإدراك معناه حصول مثال المدرك في  
 نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال الحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية (والاعتراض  
 على هذا ما سبق) فان تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرك الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة  
 من عداوة الدئب كما ذكره وقوله أدراك للمحال وله نسبة إليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكره وهو أن العداوة  
 ليست أمراً مقدورا له كمية مقدار يحد حتى ينطبع مثالها في حسي مقدور وتنسب أجزاؤها إلى أجزائه  
 ويكون شكل الدئب مقدرا لا يكي فان الشاة أدركت شئاً سوى شكله وهو المحالفة والمنسادة والعداوة  
 والزبادة على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وقد أدركت مجسم مقدور فله الصورة مشككة  
 في هذا البرهان كما في الأول (فان قال قائل) هل أدركت هذا البرهان بأن العلم يحل من الجسم في جوهر  
 متغير لا يتجزأ وهو الجوهر المرد (قلنا) إن الكلام في الجوهر المرد يتعلق بشبه هندسية بطول القول  
 في علمهم ليس فيه ما يدفع الإشكال فانه يلزم أن تكون القدرة والارادة أمناً في ذلك الجزء فان  
 للإنسان فعلا ولا يتصور ذلك إلا بقدرة واردة ولا تتصور الارادة إلا بعلم وقدرة وتري الكتابة في اليد  
 والأصابع والعلم بها ليس في اليد لا يزل ولا يتغير اليد ولا ارادتها في اليد فانه قد يدبر يداه بعد شئ اليد

(١٠ - تهافت غزالي) وكذلك كيف يلزم من عقل المعلول الأول نفسه ومبدأ شئ آخران ولا يلزم ذلك في إنسان  
 (و جوابه) أنهم لم يقولوا أن إمكان العقل الأول واجب وجود حرم العلك الأول بل أن العقل بخصوصية ذاته باعتدالها كونه  
 ولا يلزم أن يفعل غير العقل الأول ما فعله بتوسط إمكانه وإن كان إمكانه مأموراً بالحقيقة لأن العقل الأول يخالف بالحقيقة أساساً  
 الأنواع عقولاً كانت أو نفوساً أو أجساماً فيحوز أن يكون العقل الأول يصدر عنه بواسطة إمكانه فلك ولا يصدر عنه غيره بواسطة



امكانه ذلك بل شيء أصلاً وأما قولنا وأما مناسبة بين إمكان العقل الأول ووجود العالم الأبدى فغير متصور لانه لا يتصور وجوده في جهة متعددة في أمر بسيط يصير بها اميداً لاكتثارات لبيان خصوصية مناسبة بين تلك الجهة وبين الصادر ترتب عليها المصدر وفان القوى البشرية لا تصرف عن ادراك مثل تلك المناسبة في أكثر الاشياء فكيف في المادى العالمة وأما قوله وكذلك كيف لمزمن من تعقل المعلوم الأول نفسه ومبدأ شيئاً آخران ٧٤ ولا لزم في انسان فقد عرفت حوايه مما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالي

وتعذر لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان في حيز من الجسم لكان العالم ذلك الحيز دون سائر اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هو سبب فانه يسمى منهضاً او سامعاً واثقاً وكذا البهيمة توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التحور كما يقال فلان في بغداد وان كان هو في حيز من جملة بغداد لا في جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم محل جزا من القلب والدماع مثلاً فالمجهول ضده فيدعى ان يحوز قديماً به يجوز ان يحوز من القلب والدماع ويكون الانسان في حالة واحدة عالماً وحالاً شيئاً واحداً فلما استدل ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسماً الى احتمال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لان الشيء في محل لا يصادف ضده في محل آخر كما تحت مع البلوقية في فرس واحد والسادو والياض في العين الواحدة ولكن في محايين ولا يلزم هذا في الخواص فانه لا ضل لا دراكاتها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهم الا التقابل الوجودي والعلم لا يجرم فلا يجرم بقول يدرك بعض اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك سائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يفتى عن هذا قولكم ان العالمية مصادفة للعالمية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير محل العلم والعالم هو المحل الذي قام العلم به فان اطلق الاعم على الجملة تبدل المجاز كما يقال هو في بغداد وان كان هو في بعضها وكما يقال هو مبصر وان كان بالضرورية يعلم ان حكم الانصار لا يثبت للرجل واليد بدل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد الاعمال فاب الاحكام تقتصر على محال العمل ولا يختص على هذا قول القائل ان المحل المتيقن لقبول العلم والجهل من الانسان واحد في تضاد ان عالمه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترط اسوى الحياة شريطة اخرى وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت للبهائم والانسان وهي معاً تنطبع في الجسم ثم يستحيل ان يفر عما يشاق اليه فتحتمل فيه البقرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق في محل والنمرة في محل آخر وذلك لا يدل على انها لا تحل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلها ارتباط واحدة وهي النفس وذلك للبهيمة والانسان جميعاً واذا التحدث ارتباط استحال الاضافات المتناقضة بالذات اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع في الجسم كما في البهائم (دليل خامس) قولهم ان كان العقل يدرك المعقول بالذات حسيماً فانه لا يعقل نفسه والثاني محال فانه يعقل نفسه فالقديم محال (قلنا) نسلم ان استثناءه يقتضي التالي ينتج تقيض الاقدم ولكن اذا ثبت الازم بين التالي والمقدم فنقول من يسلم لزوم التالي وما الدليل عليه (فان قيل) الدليل عليه ان الابصار لما كان يحس فبالابصار لا يتعلق بالابصار فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا سائر الخواص فان كان العقل لا يدرك الا يحس فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل الله عقل غيره وانه عقل نفسه (قلنا) ما ذكرتموه فاسد من وجهين (أحدهما) ان الابصار عندنا يجوز ان يتلقى نفسه فيكون ابصاره لغيره ونفسه كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً بنفسه ولكن الغشاة جارية بخلاف ذلك ونور العادات عندنا حائر (والثاني) وهو اقوى اناسنا هذا في الخواص ولكن لما قاتم اذا امتنع

من الاعتراضات عليهم في هذا المقام وقد ذكر ههنا وحده من الاعتراضات حار به محرمي ما ذكره فلا تطول الكلام يذكرها (قال الامام الغزالي) ما ذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم فاعله تابع من منهم اذ لا يصور على قوانينهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى ونفعه من ثلاثه اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بينهما اما الذي في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون المصور مختاراً مراداً بالمفعول حتى يكون فاعلاً والله تعالى عندهم هو حجب لا يختار واما الذي في الفعل فهو ان الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعله تعالى او ما الذي في النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادراً

مده وفعله تعالى ثم قال ولتحقق وجه كل واحد من هذه الثلاثة ومحصل كلامه في الاول هو ان الماعل عبارة عن مصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فهو محاذف أو متوسع في التحور توسعاً خارجاً عن الحد باطلاق الماعل على ما ليس فاعلاً مجرداً لا يشترك في النسبة بدليل انه لو سلب الفعل عن الجسم ادوتيل الجسم لا فعل له وانما الفعل للجسم وان لم يكن وكان كلاماً مقبولاً وصحة السلب من امارات المجاز كما علم في موضعه ونقسم الفعل الى الارادي والطبيعي غير صحيح على

سبيل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع وإن كان متناقضا نظرا الى معناه الحقيقي الآن عدم استنكاره باعتباره جعل الفعل مجازا عن مجزوء  
التأثير بسبب قرينة مانعة عن حمله على حقيقة أعني قولنا بالطبع وقولنا فعل بالارادة تذكر برعى التحقيق كقولنا انظر بعينه وتكلم  
بلسانه وعدم استنكاره بناء على ان الفعل قد يستعمل مجازا في غير الاختيارى ويكون ذكر الاختيارى لدفع توهم ذلك المجاز كان  
الظن والتكلم يستعملان في غير معناه مجازا ويكون قوله بعينه وبلسانه دفعا ٧٥ لتوهم ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق

والشئ يبرد والسقمونيا  
تسهل وامثال ذلك مجاز  
لان كل ما ذكر يتضمن  
الفعل لان معنى قولهم النار  
تحرق انها تفعل الاحراق  
وكذا في غيره والعامل  
يتضمن معنى الارادة  
ولا ارادة في شئ منها بدليل  
اننا لو فرضنا حادثا توقف  
في حصوله على امر  
ارادى وغير ارادى اصاب  
العقل والافعال الى  
الارادى فان من ألقى  
اسما في البارقات يقال  
هو اقاتل دون النار فلو  
كان اسم الفاعل بطابق  
على المرید وغير المرید  
على وجه واحد لم يصف  
القول الى المرید نفسه  
لغة وعرفا وعقلا وكونه  
تعالى سببا لوجوده وكل  
موجود سواء بطريق  
الاجاب لا يحتاج تسميته  
فاعلا ولا تسمية العالم فعلا  
وصنفا له اذ ليس سبب تسميته  
له بطريق الاختيار  
عندهم ومحصل كلامه في  
الثاني ان الفعل هو  
الاحداث واخراج الشئ  
من العدم الى الوجود  
وذلك لا يتصور في القديم  
اديس له حالة العدم

ذلك في بعض الحواس لم يمنع في بعض وأى بعد في ان يفرق حكم الحواس في وجه الادراك مع اشتراكها  
في انها حواسية كما اختلف البصر واللمس في أن اللمس لا يفقد الادراك الا بانصال الملموس بالآلة الالهية  
وكذا الدوق ويختلف البصر فانه يشترط فيه الانفصال لو طبق أجفاه لم ير لون الجفون لانه لم يبعده عنه  
وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الماحية الى الجسم فلا بد ان يكون في الحواس الجسمانية  
ما يسمى عقلا ويخالف سائر ما في ان لا تدرك أنفسها (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك بالآلة  
جسمانية كالابصار ما أدرك آتته كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آتته فدل انه  
ليس آلة ولا مخلولا لا يدركه (والاعتراض على هذا كالاتراض على الذي قبله) فاننا نقول لا بد  
أن يدرك الابصار محله ولا كنهه حواله على خرق العادة أو نقول لم يستحيل أن تفترق الحواس الجسم في  
هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاحسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو قائم في جسم يستحيل أن  
يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم أن تفكر من جرى معين على كلى مرسل وما عرف بالانفاق بطلانه  
وذكر في المطلق أن يحكم بسبب خرق أو خزيات كثيرة على كلى حتى مشلولها اذا قال الانسان ان كل  
حيوان فانه يحرك عند المصح فكذلك الاسفل لا ما استقر بالحيوانات كما هو اربابها كذلك فيكون ذلك  
لغاية عن التماسح فانه يحرك فكذلك الاعلى وهو لا يستقر بالالحواس الجسم فوجدوها على وجه  
معلوم فحكوا على السكل به فدل للعقل حاسة أخرى تحرى من سائر الحواس مجرى التماسح من سائر  
الحيوانات فتكون ادراك الحواس مع كونه جسمانية مقسمة الى ما يدرك لمحله الى ما لا يدرك كما انقسمت  
الى ما يدرك مدركه من غير جماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالانصال كالذوق واللمس فماد ذكره  
ايضا ان أورث نظمه لابورث يعيناهم وثقابه (فان قيل) استأنه قول على محرد الاستعارة لحواس بل  
نقول على البرهان ونقول لو كان القلب والدماغ هونعس الانسان لكان لا يزب عنه ادراكها حتى  
لا يتخلوا عن عقله ما جميعا كما أنه لا يتخلوا عن ادراك نفسه فان أجندنا لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثنيا  
انفسه في نفسه ابدأ والانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ أو لم يشاهدهما لا يشرع من انسان آخر  
لا يدركهما ولا يعقدهما فان كان العقل حال في جسم فينفعي أن لا يعقل ذلك الجسم ابدأ ولا يدركهما  
ابدأ وايس واحد من الامر ينحج بل يعقل حالة ولا يعقل حالة وهذا التحقيق وهو ان الادراك الحال  
في محل ابدأ يدرك المحل انفسه له الى المحل ولا يتصور أن يكون له نسبة اليه سوى المحل فيه فايدركه  
ابدأ وان كانت هذه النسبة لا تكفي فينبغي أن لا يدرك ابدأ اذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى اليه كما  
أنه لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه ابدأ ولم يعقل عنه بحال (قلنا) الانسان مادام يشعر به نفسه ولا يعقل  
عن افعاله يشعر بجسمه لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يشهد بنفسه جسمه  
حتى يشهد نفسه في ثيابه وفي بيته والنفوس الذي ذكره لا يناسب البيت ولا الثوب وثباته لا يصل  
الجسم ملازم له وعماته عن شكله واسم كعماته عن محل الشم وانهم ما اثبتا في مقدم الدماغ شيهتان  
بحالتي الشئ فان كل انسان يعلم انه يدرك الرائحة بحشيه ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين  
وان كان يدرك انه الى الرأس أقرب منه الى العقب ومن جملة الرأس الى داخل الانف أقرب منه الى  
داخل الاذن وكذلك يشعر الانسان بنفسه ويعلم أن قوته التي هو اقوامه الى قلبه وصدره أقرب منها

ليخرج منها الى الوجود والحديث أعني كون الوجود مسموقا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل  
الفاعل فالوجود الغير المسمى بمركب بالعدم لا يصلح أن يكون فعل الفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا لا ينبغي أن يكون بفعل  
الفاعل أولا يرى ان ذات الفاعل وتدرية وعلمه شرط في الفعل وان لم يكن شئ منها فعل ذلك الفاعل وتسمية القديم الدائم الوجود فعلا  
يتميز وأما المفعول مع الالة فيجوز أن يكونا قديمين وأن يكونا حادثين (فان قيل) الجسم لا يعقون يكون العالم فعلا الا كونه معلولا فاذا

سليم جوار كون المعلول دائما واما العلة فلم يبق معهم منازعة في المعنى بل في اطلاق اللفظ فقط ولا مضايقة فيه (قلنا) غرضنا ليس  
الامر ان يثبت كون الاسلام باطلاق هذه الاسامي من غير ثبوت معناها عندهم وما اعترض الامام الرازي على كون الحدوث شرطاً في  
كون الوجود فعل العاقل بان الحدوث وهو كون الوجود مسبوقاً بعدم صفة الوجود متأخرة عنه بل هو كان شرطاً في الفعل وهو متقدم  
على الوجود ولم تقدم الشيء على نفسه ٧٦ غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقاً بعدم ليس معناه المتبادر

ليرد ما ذكر بل المراد كون  
الشيء بحيث لو وجد له كان  
هادئاً وهذا المعنى ليس  
متأخراً عن وجوده  
لا يحتاج اليه في دفعه لانه لم  
يجعل الحدوث شرطاً في  
الفعل بمعنى التأخير  
والايجاد كيف وقد جوز  
ان يكون المعلول مع العلة  
قد عين بل في تسمية التأثير  
والايجاد فعلاً لادعائه ان  
معنى الفعل هو الاحداث  
واخراج الشيء من عدم  
الى الوجود وهذا ولا يخفى  
عليه ان ما لم يذكره  
في الوجهين ليس رداً  
لذهنبهم ولا باطلاً لا تقدمهم  
بل هو نزاع معهم في امر  
له نظري لاحاصل في نقده ولا  
طائل في رده مع ان الثاني  
أعني اعتبار الحدوث في  
مفهوم العلة هل دعوى بلا  
دليل والاول يمكن المناقشة  
في دليله وانترامه بان قول  
العرب البار تحرق والتج  
يبرد وامثال ذلك من قبيل  
المخارج بالكلية عن  
قانون اللغة وبه مدعى  
الانصاف الواجب رعايته  
في المناظرة مع انه لا ضرورة  
في ارتكابه ولا موجب  
للتزامه الا توهم كون

الى رجله فانه لا يقدر نفسه باقيام عدم الرحل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيام عدم القلب فاذا ذكر ومن  
انه يفعل عن الجسم تارة وتارة لا يفعل عنه ليس كذلك (دليل سابق) قالوا القوي الدراك بالآلات  
الجسمانية تعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كلال لان ادامة الحركة تفيد مزاج الاحسام  
فهل يمكنها او كذلك الامور القوية الجلية الادراك لا يوهنها واما بنفسها حتى لا تدرك عقبيها الا في  
الاضعف كالصوت العظيم للسمع والدور العظيم للبصر فانهما بما يقصدان ويمنع عقبيهما عن ادراك  
الصوت الخفي والمريثيات الدقيقة بل من ذاق الخلوة الشديدة لا يحس بعدها بالخلوة ودونها والامر في  
القوة العقلية بالعكس فان ادامة النظر الى المعقولات لا يوجب الضروريات الحسية يقويهما  
على درك النظريات الجمعية ولا يضعفه وان عرض لها في بعض الاوقات كلال وذلك لاستعمالها اقوة  
الحياة واستمرارها فتضعف آلة القوة الحسية فلا تستخدم العقل وهذا من الطراز السابق (فاما نقول)  
لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور فليس ما ثبت منها لبعض يجب ان يثبت للآخر  
بل لا يبعد ان تتفاوت الاحسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من الحركة  
ولا يوهنها وان كان يؤثر فيه فيكون ثم سبب يحدد قواها بحيث لا تحس بالاثرفها فكل هذا يمكن اذا حكم  
الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها (دليل ثامن) قالوا اجزاء البدن كاهاتضعف قواها  
وعدم متبني الشو والوقوف عند الاربعين سنة فما بعد هذا يضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى  
العقلية في اكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تقدير النظر في المعقولات عند حلول المرض  
بالبدن وعند الحرف بسبب الشجوخة فانه مما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد  
بان قوامه بنفسه فتعطله عند تعطل البدن مما لا يوجب كونه قائماً بالبدن فان استثناء عين الثاني  
لا يمنع (فاما نقول) ان كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والثاني محال  
فالمقدم محال وادقلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجوداً (ثم السبب  
فيه) ان النفس لها فعل بذاتها اذ لم يرد في عاقل ولم يشغلها اشغال فان للنفس فعلين فعل بالقياس الى  
البدن وهو السياسة له وتدريبه وفعل بالقياس الى مبادئه والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهو اما ثمان  
متعاندان فاما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتقدر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة  
البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والهم والوجع فاما احداث تنفع كفي معقول  
تطلبت عليك هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قد يمنع من ادراك العقل وبطوره من غير ان يصيب آلة  
العقل شيء او يصيب ذاتها آفة والسبب في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر  
العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه ايضا مرض في الدماغ وكيف يستبعد التنازع في اختلاف جهتي  
فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التنازع فان الخوف يدهل عن الوجد والشهوة عن الغضب  
والنظر في معقول عن معقول آخر وآيته ان المرض الحال في البدن ليس يمرض لتحل العلوم لانه اذا عاد  
يصحح ما يفتقر الى تعلم العلوم من رئيس بل تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بغيرها من غير  
استئناف تعلم (والاعتراض) ان نقول نقصان القوى وزيادتها اسباب كثيرة لا تنحصر فقد تقوى  
بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر وأمر العقل ايضا كذلك فلا يبقى الا ان

العقل معتبر في مهمات هذه الاعطال وهو في محل الجمع واستدلاله على ان العمل الحقيقي  
ما يكون بالارادة بالوقوف في حدوده على امر من احدهما ارادي والاخر غير ارادي اضاف العقل واللغة الفاعل الى  
الارادي مدفوع بانه ان اراد ان يضاف اليه فقط دون الآخر فموقع فانه كما يقال يروي السقاء كذلك يقال يروي المائيل الثاني اشهر  
في الاستعمال واطهر عند العقول وان اراد ان يضاف الى الارادي كما يضاف الى غيره فمسلّم ولا يفيد المطالب وما ذكره من ان من

ألا في انساني النار فبات يقال هو القاتل دون النار فبعد تسميته يجوز ان يكون ذلك لخصه بوضعية القتل لا مطلقا واغاية ما ير حجب اليه كلامه ومنتهى مقصده ومغرامه ادعاء التلبس عليهم ولهم ان يقولوا اني بدأ بالفعل المأثور مطلقا باي وجهه كان ارادة او غير ارادة وبالفعل الاثر تارة والتأثير اخرى سواء كان الاثر مسبوقا بعدم او لا وسواء كان التأثير احدا نا او واجدا من غير سبق بعدم فان كان وضع هذين اللفظين في لغة العرب لما اردناه فهم حقيقة نفيما اردناه والا ٧٧ فمعازان وأي فائدة لنا في كون لفظ الفعل

والفاعل حقيقة فيما اردناه من المعنى أو أي ضرر في مجازيتها بل لو لم يوضع هذان اللفظان لشي أصلا لم يكن في ذلك ضررا ما وأي حاجة لنا الى التلبس في معقدها فانا نصح جهارا بأن المبدأ الأول موجب لا محذوران العالم قديم لا محدث بل ندعي مدادين باعلى أصواتنا ان الاختيار على الوجه الذي يقول به المتكلمون نقص لا يليق بحساب كبريائه فليس قصده التلبس والتدليس ومحصول كلامه في الثالث أعني استحالة كون العالم فعلا له تعالى على أصلهم اشرط مشترك بين الماعل والفعل هو أنهم زعموا أن الله تعالى واحد من جميع الوجوه وان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والواحد مركب من مختلفات فلا يتصور أن يكون فعلا له تعالى على أصلهم (فان قالوا) العالم بجملته غير صادر عنه بغير واسطة بل الصادر عنه هو مجرد بسيط يعرف نفسه ومبدأه

يدعي الغالب ولا بعد أن يختلف الشئ والمصر في أن الشئ بقوى بعد الاربعين والبصر يصنع وان تساوي باق كونهما حالين في الجسم كانت تفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشئ من بعضها والسمع من بعضها والبصر من بعضها الاختلاف أمر جها ولا يمكن الوقوف على ضبطها ولا يعلم أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف في حق الأشخاص وفي حق الأحوال ويكون أحد الأسباب في سقي الضعف في البصر دون العقل ان البصر أقدم منه في الله مصر في أول فطرته ولا يتم عقله الا بعد خمسة عشر سنة او زيادة على ما يشاهد اختلاف لباس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر اللحية لان شعر الرأس أقدم فهذه الأسباب ان خاض الحائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات ولا يمكن أن ينفي عليها علم موثوق به لان جهات الاحتمال التي فيها أثر يدبها القوى أو تنصف لا تحصر فلا يؤثر شيء من ذلك بقينا (دليل تاسع) فالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال تنحل والغذاء يسد مسد ما ينحل حتى اذا راسا صيبا انفصل من أمه فيمرض مرارته يذبل ثم يسمو ويغوي عينا أن نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شيء من الاخزاء التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق منه شيء من اجزاء المني بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره وبكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو عين ذلك الانسان بدميته حتى انه يبقى معه معلوم من أول صباه وكون قد تبدل جميع أعضائه فدل ان للنفوس وجودا سوى البدن وان البدن آلت (الاعتراض) ان هذا ينقض بالبيعة والنسبة اذا قيس حالة كبرها بحالة الصغر فانه يقال ان هذا اذ كان بعينه كما يقال في الانسان وادس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم يطل بمحفظ الصور والتخيلة فانه يبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ فان زعموا أنهم يتبدل سائر اجزاء الدماغ فكذلك سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز أن يتبدل الجميع بل يقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة فاما ان يمتحن عنه فلا هو ذلك الانسان باعتباره ما بقي كما انه يقال هذا اذ كان الشجر وهذا اذ كان القرمس وكون بقاء المني مع كثرة التحال والتبدل (مثاله) ما اذا صب في موضع رطل ماء ورتب صلب عليه رطل آخر ماء حتى اذا احتلط به ثم اخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم اخذ منه رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فحين في المرة الاخيرة فحكم بان شيء من الماء ورد الا ولباق فانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شيء من ذلك الماء لانه كان موجودا في الكرة الثانية والثالثة فربما من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر وهذا على أصلهم حيث جوزوا انقسام الاجسام الى غير نهاية فان صباب الغذاء في البدن والتخلل اجزاء البدن يصاهي صب الماء في هذا الاناء واغترافه منه (دليل عاشر) قالوا القوة العقلية تدرك الكميات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا فتدرك الانسان المطلق عنده مشاهدة الحس لشخص انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الانسان وابل لم يكن على لون المشاهد وقدره وصفه ومكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل بدخل فيه بل لعدم الانسان لبق حقيقة الانسان في العقل مجردا عن هذه الخواص وهكذا كل شيء يشاهده

يسمى في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء العقل ويصدر عنه عقل فان وعن ذلك ثالثا وتذكر ان الموجودات بالتوسط (قلنا) فيسألزم أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من احدى بل تكون الامور حدودا كالأحاد وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من هيولى وصورة وهما صارا باجتماعهما شيئا واحدا وليس احدهما علة للاخرى فان صدر مثله هذا المركب عن علة واحدة بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن علة مركبة ينقل الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء الى علة بسيطة اذ المبدأ

الاول بسيط وفي المعلومات مركب فلم ينته المثلث المركب الى علة بسيطة لم يتصور رآته سلسلة المعلومات الى المبدأ الاول فيبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يلزم ان لا يوجد شيان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر خراما على الاول او بتوسط الغير من المال وذات باطل لاننا علمنا وجوده وجودا لا يتناق له ضرورة ولا يخفى علينا ان ما رجعوه من ان المبدأ الاول واحد من جميع الوجود وان ٧٨ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم أن لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له

الحس من تخصصه يصل منه العقل حقيقة ذلك الشخص كايما مجردا عن المواد والاضاع حتى تقسم أوصافه الى ماهو ذاتي مثل الجسمانية للزهر والحيدوان والحيدوانية للانسان والى ماهو عرضي له كالبيض والطول للانسان والزهرة ونحوه بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والزهرة وكل ما يدركه لا على الشخص المشاهد فدل على ان الكل المتجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في علة وذلك الكل المعقول لا إشارة اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون مجردا عن الوضع والمادة بالاضافة الى الماحوز فهو محال فان الماحوز ممتنع ذو وضع وأمر ومقدار واما أن يكون بالاضافة الى الآخذ وهو الهس العاقل فينبغي أن لا يكون للنفس وضع ولا اليه إشارة ولا له مقدار والاولى ذلك لثبوت الذي حل فيه (الاعتراض) ان المعنى الكلي الذي وصفته هو حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس محمولا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المعر عن القرائن في العقل في كونه جزئيا كالمقر ون بقرائه الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس او لونية تلك الصورة الى سائر الاحاد المفرد الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم تحدث له هيئة أخرى كما اذا رأى فرسا بعد انسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا يدعى عرض في مجرد الحس فان من رأى الماء حصيدا في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حصلت له صورة أخرى فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة أخرى بل الصورة التي انطبع في خياله من الماء مثل الكل واحد من احاد الماء فقد بطل انه كلي بمذا المعنى وكذلك اذا رأى الدم مثلا حل في الخيال وفي العقل وضع اجزائه بعضها مع بعض وهو انبساط السكر وانقسام الاصابع عليه وانه الاصابع مع الاطمار ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه فان رأى بدا أخرى عما ناله في كل شيء لم يتجدد له صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في احداث شيء جديد في الخيال كما اذا رأى الماء بعد الماء في اناء واحد على قدر واحد وقدرى بدا أخرى تحتها في اللون والقدر فيحدث له لون آخر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة للبدن فان البدن الصغير السوداء تشارك البدن الكبير البياض في وضع الاجزاء وتختلف في اللون والقدر فانتسابا في الاول لا يتجدد صورته اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يتخالف يتجدد صورته فهذا معنى الكلي في العقل والحس جميعا فان العقل اذا أدرك صورة الجسم من الحوار فلا يستفيد من الزهر صورة جديدة في الجسمانية كما في الخيال اذ ادرك صورة الماء وتبين وكذا في كل من شابهين وهذا لا يؤخذ بثبوت كلي لا وضع له اصلا على ان العقل قد يحكم بثبوت شيء لا اشارته اليه ولا وضع له حكمه بوجوده صانع العالم ولكن من أين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المنتزع من المادة وهو المعقول في نفسه دون العقل العاقل فاما في الماحوز من المواد فوجه ادراكه (مسئلة) في ابطال قولهم ان الهوس الانسانية يستحيل عليه العدم بعد وجودها وانها مرمية لا يتصور فناؤها بيطالبون بالدليل عليه (ولهم دليلان أحدهما) قولهم ان عدمه لا يخلو اما ان يكون عوت العدم أو بغيره بطرا عايم أو بقدرة انقادرو باطل ان تنعدم بموت البدن فان البدن ليس محلا للماثل هو آلة تستعملها الهس بواسطة القوى التي في الصدر وفساد لآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون

فادامرنا بمبدأ اول واحد من جميع الوجود وليكن (ا) مثلا وصد ر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في أولى مراتب معلوماته ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) يصدر في ثابته المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده ثابان وبتوسط (ج د) معاناث وبتوسط (ب ج ا) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ح د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ح د) ناسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معاناثي عشر وتكون هذه كاهافي ثالثة المراتب ثم اذا جاوبا هذه المراتب حاز وجودا كثيرة لا يحصى عددها فظهر انه لا يلزم من المتقدمين المذكورتين أن لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له

غاية أنه لا يكون جميعه فعلا له بالذات وبلا واسطة لكن انشاء التوسط غير معتبر في مفهوم الفعل فان الامام قد اعترف حالا سابقا بان انسانا ذاتا لقي انسانا أخرى الذارفات كان القاتل هو الملقى وان كان بتوسط الارل ان لا يوجد شيان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر نعم ما ذكره في كيفية صدور الكثرة من المبدأ الواحد لا يخلو عن وجوده من الخلال كما عرفت في الفصل السادس في تجديدهم عن الاستدلال على وجوده صانع العالم الذي هو السموات وما فيم والاعناصر وما يتركب منها كما قال الامام الغزالي من قال



بحدوث العالم فذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة ان كل حادث لا بد له من محدث ولا يتسلسل لامتناعه بل ينتهي الى قديم ومن قال بان العالم قديم غير محتاج الى صانع مذهبهم ايضا فهو وان كان باطلا بالدلائل واما القلاسة فهم مع قولهم يقدم العالم اثبتوا له صانعا وهذا الموضوع متنازع لا يحتاج فيه الى ابطال (واقول) ان اراد ان قدم شئ ياتي مع لوازمه وكره اثر الاله فمتووع كيف وقد حوز من قبل وان اراد ان الصانع هو الذي اوجده مذهبهم لا يوافقون على تقدير ٧٩ تسامح لا يضرم لهم لا يثبتون للعالم صانعا هذا المعنى حتى يلزم

النتيجه ان قض بل يثبتون العلة لو حوز له لكونه ممكن اما ان ممواتك العلة صانعا فلا يعنون به المحادث بل ابو حنيفة لانه قص في مذهبهم (هذا) قالوا في اثبات مذهب العالم ان ضرورة العقل حاكمة بان كل موجود لا يحلوه من أن يكون ممكنا او واجبا لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فواجب ولا شك في وجود موجود فهو وان كان واجبا ثبت المطلوب اذ لا بد من استقادة الممكنات اليه دفعا للدور او التسلسل وان كان ممكنا فلا بد له من علة فتلك العلة ان كان لها علة تنقل الكلام اليها فاما ان يدور او تسلسل العلل الى غير النهاية او ينتهي الى موجود لا علة له والا لان باطلان متعين الثالث ولا يجوز ان يكون ذلك الموجود وجسم لان كل جسم مركب والموجود الذي تسبق عن العلة لا يجوز ان يكون مركبا لان كل مركب محتاج الى علة ولا حرامه

حالا فيهم انظمة ما كان نفوس البهيمية والقوى السمائية ولان للنفس فعل لا يغير مشاركة آلة وقولنا مشاركتها لعل الذي لها مشاركة آلة التحليل والاحساس والشهوة والغضب فلا حرم بقصد بفساد البدن وبفوت بقواتها وعلما هذا يحتاجون مشاركة البدن ادراك المتعولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه مدركا للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان له فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تنه عن قواها الى البدن وباطل ان يقال انها تنعدم بحدوث الجواهر لا ضد لها وذلك لا يعدم في العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء اذ تنعدم بصورة المادية بحدوثها وهو صور رة الهوائية والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالاضداد لانه ليس في محل فالاضداد هي المتعاقبة على محل واحد وباطل ان يقال تنفي بالقدرة اذ العدم ليس شئ احق بتصور وقوعه بالقدرة وهذا يعني ما ذكره في مسئلة ابدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه (والاعتراض عليه من وجوه الاول) انه بناء على ان النفس لا تموت بموت البدن لانه ليس حال في جسم وهو بناء على المسئلة الاولى فقد لان ذلك (الثاني) هو انه لا يحل البدن عندهم وله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الابدان هذاما اختاره ابن سينا والمحققون وانكر واعلى افلاطون قوله ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بملك برهاني محقق وهو ان النفس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت وما لا عظام له ولا مقدار لا يعقل انقسامه وان زعم انه لا ينقسم فهو محال اذ علم ضرورة ان نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة لكانت معلومات ز يده معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اضافة وان كانت النفوس متكررة فبما اذ تكثر ولم تنكسر بالمواد ولا بالامكان ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيهما ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بحدوث البدن فانما تنكسر باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لانها استغادت من الابدان هيئات مختلفة لا تتماثل نفسان منها فان هيئاتها تحصل من الاخلاق والاخلاق فطالما تتماثل كما ان الخلق الظاهر لا يتماثل ولو تماثلت لاشبه عليه نار يدعمر ومه ثابت بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث المطفعة في الرحم واستعداد مزاجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس لالها بنفس فقط اذ قد تستمد في رحم واحدة نقطة تان التوأمين في حالة واحدة للقبول فيتمتليق بهم مانفسان يحدتان من المبدأ الاول بواسطة او بغير واسطة ولا يكون هذا مدبر الجسم ذلك ولا نفس ذلك مدبر الجسم هذا ليس الاختصاص بالاعلاقة خاصة بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن أحد التوأمين لقبول هذه النفس اولى من الآخر والافق قد حدث نفسان مع او استمدت نقطة تان لقبول البدن مع او استمدت مع او فذلك المخصص هو الانطباع فيه بطل بطلان البدن وان كان ثم وجه آخر به العلاقة بين هذه النفس على المخصوص وبين هذا البدن على المخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرط في حدوثه فاي بعد في أن تكون شرط في بقاءه فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود وجودها الا باعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد في الشرع في المعاد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق روع طبيعى وشوق جبلى خلق فيه الى هذا البدن خاصة يشعله اذ ذلك عن غير من الابدان ولا يخلها في لحظة

لان كلام من جرائ الجسم محتاج الى الآخر ولا تنفسا ولا عقلا لان الواجب واحد حق من جميع الوجود وهو البساطة كما كذلك فتعين ان انما حودا خارجا عن جملة العالم علة وهو المطلوب واعتراض عليه الامام الغزالي رحمه الله تعالى بوجهين (احدهما) انه لم لا يجوز ان يكون ذلك المبدء اشياء من الالهلاك وما ذكره ومن ان كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فسيحى والكلام عليه ان شاء الله تعالى (وثانيهما) انه لم لا يجوز ان يكون لكل علة علة الى غير ان نهاية واستحالة التسلسل لانتية بين على اصلهم اذ ليست تلك الاستحالة ضرورية

بلا خلاف والمعتد من الادلة المذكورة لاسيما البرهان النطبيق وهو منة توضح بحوادث متعاقبة لا اول لما ودم معتد فون بجوازها الى  
 بوقوعها واما المتكلمون فهم ينكرون الحوادث المتعاقبة التي لا تنهاى ولا يجوز وثنا فلا ينتقض بها على اصولهم واجيب عنه بان  
 الحوادث المتعاقبة التي لا اول لها غير مجمعة في الوجود فلا ينتصروا للتطبيق بين اجزائها الا الخارج اعدم اجتماعها فيه ولا في الدهن  
 لاستحالة وجودها لا ينتهاى على سبيل ٨٥ التوصل في الدهن ووجودها الاحالى فيه غير كاف للتطبيق كما يشهد به الواحدان ولا

فتبقى مقيدة بذلك الشوق الحلي بالبدن المدين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها به ساد البدن  
 الذي هي مشتقة بالحسنة الى تدبيره مع قديمي ذلك الشوق به فساد البدن ان استحكم في الحسنة  
 اشتغالها بالبدن باعراضها عن كسرها شهوات وطلب المدة قولات فتأذي بذلك الشرق مع قولات الآلة  
 التي يصل بها الشوق الى مقتضاها واما تبين نفس زيد لشخص ز يد في اول الحوادث فليس بمسبب ومما سببه  
 بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلاً اصل هذه النفس من الاحراز يد مناسبة بينهما  
 ويترشح اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك خصوص تلك المماسات وعدم اطلاعه على تفصيله  
 لا يشكنا في اصل الحاجة الى محض ولا يضرب ايضا في قوله ان النفس لا تنفي بمقاء البدن (قلنا)  
 مهم ما عابت المناسبة عنا وهي المقتضية للاختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المحهولة على وجه  
 يحوج النفس في بقائها الى بقاء البدن حتى اذا فسد البدن انعدمت انعدمت فلا تفتى بالدليل الذي  
 التلارم لا دلائل تلك المسبة ضرورية في وجود النفس فان انعدمت انعدمت فلا تفتى بالدليل الذي  
 ذكره (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبعد ان يقال تنعدم بقدرته الله تعالى كما قررناه في مسئلة مرمدية  
 العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم ممتمة وهو غير مسلم فما  
 الدلائل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائرياً  
 البنى والاثبات ولا يبعد ان يريد على الثلاث والاربعة فاعل للعدم طريقا رابعا وحاسا سوى ما ذكرتموه  
 لخصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه تعويلهم ان قالوا اكل جوهر ليس  
 في محل فيستحيل عليه العدم بل البساط لا تنعدم قط وهذا الدليل يشبه فيه اولان موت البدن  
 لا يوجب انعدامه مما سبق فبعد ذلك يقال يستحيل ان ينعدم بسبب ما سبب كان فقيه قوة الله ساد قبل  
 العدم اى امكان انعدام سابق على الانعدام كما ان ما يطرأ او حوده من الحوادث فيكون امكان الوجود  
 سابقا على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة الوجود وامكان العدم قوة الفساد وكان امكان الوجود  
 وصف اصافى لا يقوم الا بشئ حتى يكون امكانا بالاضافة اليه فكذلك امكان العدم ولذا قيل ان كل  
 حادث مغتفر الى مادة سابقة يكون فيها امكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسئلة قدم العالم بالمادة  
 التي فيها قوة الوجود قابله للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول  
 عند طرأته وهو غير ذلك قابل العدم ينبغي ان يكون موجودا عند طرأته ان العدم حتى بعدم  
 منه شئ كما وجد به شئ ويكون ما عدم غير ما بقى ويكون ما بقى هو الذي فيه قوة العدم وقوله وامكانه  
 كما ان ما بقى عند طرأته الوجود يكون غير ما طرأ وقد كان فيه قوة قبول الطارئ فيلزم ان يكون الشيء  
 الذي طرأ عليه العدم مركبا من شيئين من قوة العدم ومن قابل للعدم بقى مع طرأته العدم وقد كان  
 هو حامل قوة العدم قبل طرأته العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمعدم منها كالصورة وانكس  
 النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها فان فرضنا فيها تركيبا من صور وقوة مادة فحين  
 سئل البيان الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لا بد وان ينتهي الى اصل فحين العدم على ذلك الاصل  
 وهو المعنى نفسا كالتحصيل العدم على مادة الاحسام فانها ازل لشيء ابدية وانما تحدث عالم المصور  
 وتنعدم منها المصور وفيه ائمة طرأته المصور عليها وقوة اعدام المصور عنها فانها قابله للفساد

حربان الدليل فيها لا ينتقض وهذا بخلاف الاحكام  
 المجمعة في الوجود المترتبة بالمكان الى غير النهاية فانها لو حودها مجمعة  
 وترتيبها وضعها مجرى فيها التطبيق ويتم البرهان  
 فلذلك كما يبطئ لانه (فان قلت) انتقض بالحوادث  
 المتعاقبة وان سلمنا ندفعه انكم ينتقض هذا الدليل  
 بالمعوس الانسانية التي لانه لا اعدادها عندهم  
 مع كونها مجمعة في الوجود لبقائها ادم خراب البدن  
 الى الابد على ما زعموه (قلت) لا انتقض بالنفوس  
 الانسانية ايضا ادريس بينهما ترتيب توجه لوضعا  
 ولا طمع ان لا يجرى فيها البرهان المذكور اذ لا يرم  
 من كون الاولى من احدى الجانبين باراء الاولى  
 من الجملة الاخرى كون الثانية باراء الثانية وثالثة  
 باراء الثالثة وهكذا حتى يتم التطبيق لله م الادا  
 لاحط العقل كل واحدة من الجملة الاولى واعتبرها  
 باراء واحدة من الجملة الاخرى لكن العقل  
 لا يقدرك على استحضار ما لا

نهاية له مفصلة لادومه ولا في زمان متناه حتى يتصوره كالتطبيق ويظهر الحاصل بل ينقطع التطبيق بانه قطاع اعتبار  
 الوهم والعقل واقائل ان يقول الحوادث المتعاقبة وان لم تتجمع في الوجود الخارجى لكنها مجمعة في الوجود الظلى عندهم لكونها ثابته  
 معاني علم الملا الاعلى وذلك يكفىنا في اتمام الانتقض على اصولهم (لا يقال) انهم يشبهون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذي هو  
 لعدم لا يشبهون طرأته في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها (لا يقال) ليس غرضنا ان دليل ابطال التسلسل لا يتم مطلقا بل المقصود

الزمانهم بانه لا يتم على اصولهم فلا يثبت وجود الامد الاول على قوائيمهم وهذا المقصود حاصل لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس  
بمحصول صور الاشياء قبل علم الامد الاول ايضا عند الشيخ اثنى على فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود والارواح محتممة في  
علومهم بحسب وجوداتها الظلية واما عدم الترتب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشئ أما اولادلان الترتب بين تلك  
الحوادث ليس بمجرد ترتيب أزمنتها بل بترتيب طبيعى عدمهم لتوقف بعضها على بعض ٨١ كما تقر من قواعدهم (لا يقال)

الترتيب الطبيعى بين  
الحوادث انما هو في الوجود  
الاصلى دور الظلى (لانا  
نقول) علم المبادئ العالمية  
بالاشياء عندهم بسبب العلم  
بملاها وكل حادث حزم من  
علة حادث آخر فكذلك علم  
كل واحد من الحوادث  
حزم من علة علم الآخر  
فيحصل الترتب الطبيعى  
بحسب الوجود الظلى ايضا  
واما ثانيا فلان عدم  
دخول الزمان في تلك  
العلوم انما هو بحسب  
اوصافه الثلاثة اعني  
المضى والحالى والمستقبل  
والاستقامة على معنى  
ان علمها بالحوادث ليس  
من حيث ان بعضها واقع  
الآن وبعضها في الماضي  
وبعضها في المستقبل اذ  
لا ماضى ولا حال ولا  
مستقبل بانسبة اليها  
لكنها تعلمها بأوقاتها  
الواقعة هي فيها وذلك يكفي  
في الترتب بحسب الاوقات  
فيصظم برهان المنطيق  
فيها على ما يقتضيه  
قواعدهم فيكون مقتضا  
ها واما النفوس الانسانية  
فرغم بعضهم ان يبنوا  
ترتيبها بوضعها وطبعها فيجربى  
فيها برهان التعليل

على السواء وقد ظهر من هذا ان كل مو حود احدى الذات يستحيل عليه عدم ويمكن تفهم هذا  
بصفة اخرى وهي ان قوة الوجود لا شئ يكون قبل و حود الشئ فيكون بغير ذلك الشئ ولا يكون نفس  
قوة الوجود (بنيانه) ان الصحيح البصرى يقال انه ناصر بالقوة أى فيه قوة الابصار ومعه ان المصطفى التي  
لا بد منها في العين ليصح الابصار و حود و ان تأخر الابصار فلتنأخر شرط آخر فتكون قوة الابصار  
للسواد مثلا مو حود لانه قبل ان يصار السواد بالفعل فان حصل ان يصار السواد بالفعل لم تكن قوة الابصار  
ذلك السواد مو حود عنده و حود ذلك الابصار ان لا يمكن أن يقال انها حاصل الابصار وهو مع كونه  
مو حود بالفعل مو حود بالقوة بل قوة الو حود لا تضاهى حقيقة الو حود الحاصل بالفعل أبدا و اذا  
ثبتت هذه المقدمة فمقول لو انعدم الشئ البسيط اكار امكان العدم قبل العدم حاصل لذلك الشئ وهو  
المراد بالقوة فيكون امكان الوجود ايضا حاصله لان ما لم يكن عدمه فليس بواجب الو حود فهو ممكن  
الو حود فلا نفي بقوة الوجود الامكان الو حود فتؤدى الى ان مجتمع في الشئ الواحد قوة و حود نفس  
مع حصول و حود بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الو حود وقد بينا ان قوة الابصار تكون في  
العين التي هي عين الابصار ولا تكون في نفس الابصار اذ تؤدى الى ان يكون الشئ بالقوة والفعل وحسب  
متناقضان بل هما كال الشئ بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفي اثبات قوة  
العدم للبسيط قبل العدم اثبات لقوة الو حود في حلة الو حود وهو محال وهذا بعينه هو الذي قررناه لهم  
في مصيرهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة هدمها في مسألة أزلية العالم وأبديته ومنشأ  
التبليس وضعهم الامكان وضعها مستديما محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه عافيه مقتنع فلا نعيد له فان  
المسئلة هي تلك المسئلة فلا فرق بين أن يكون المتكلم فيه حوهر مادة او حوهر نفس فهو مسئلة في  
ابطال انكارهم اثبات الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود البار الجسمية ووجود الجنة  
والخوز والعين وسائر ما وعد به الناس وقولهم ان ذلك أمثلة ضرمت اعوام الخلق لتعهم ثواب وعقاب  
روحانيين لها على رتبة من الجسمانيين وهو مخالف لامة قاد المسلمين كافة فلم يقدم تفهم مقتضاهم في  
الامور الاخرى به ثم انهم عرض عما يخالف الاسلام من جلته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء  
مزمدا ما في لذة لا يحيط الوصف بها العظمة واما في ألم لا يحيط الوصف به العظمة ثم قد يكون ذلك الألم  
مخلدا او قديما قصي على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم والمادة تفاوتها غير محصور  
كما يتفاوتون في المراتب الديوية ولداتها متفاوتا غير محصور والمادة السرمدية للمعوس الكاملة الى كمية  
والالم السرمدى للمعوس الناقصة المطلحة والالم المنقصى للمعوس الكاملة المطلحة فلا اتصال السعادة  
المطلقة بالاكسال والتزكية والطهارة والاكسال بالعلم والر كاعبالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة  
العقلية عند اؤها ولدتها في ذلك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لدتها في نيل المشتى والقوة البصرية  
لداتها في المطر الى الصور الجلية وكذا سائر القوى واعمالها على الاطلاع على المعقولات البدينية  
وشواغلها وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة في الحياة لدتها في مشاهدة ان تتألم بموت لدها النفس لكن  
الاشتغال بالبدن ينسبها انفسها ويلهبها عن انها كالتألم لا يحس بالألم ولا يجد لا يحس بالمارفاد اقيمت  
ناقصة حتى انشط عنها شغل البدن كانت في صورة الحد اذا عررض على المارفاد لا يحس بالألم فادارال

( ١١ - تمهات عزالى ) فيتمت على اصولهم ما اما وضعها بحسب ترتيب اجزاء الزمان الواقعة هي فيها واما طبعها فلان  
نفس الابن موقوفة على بدنه الموتوف على نفس الاب المولدة لمادة بدن الانسان فيرد الجربان باعتبار الترتب الوضعى بان جميع الآحاد  
لا ترتب فيها الاذني يحدث منها جملة في زمان اخرى اقل أو أكثر في زمان آخر وقد تحصل منها آحاد في أرملة مترتبة فلا يتصور الترتب  
في الجميع بمجرد ترتيب اجزاء الزمان واما البعض منها فموقوفة بترتيب كنفوس زبد مع نفوس آباءه الى مالا نهاية لكنهم ان حيث انهم مضافه

الى ازمة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لا متنازع اجتماع تلك الازمة وبدونها لا تكون مترتبة وباعتبار الترتيب الطبيعي بان نفس  
 الابدان الحركات مخصوصة هي عال معدة لمصالح مادة الابن الذي له دخل في حدوث نفس الابن في ترتيب له حدوث سلسلة من نفس  
 الابن وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة له بعض آحادها اعني الحركات الخاصة والبدن فلا ينطبق  
 آحادها بعضها على بعض لامتناع انطباق ٨٢ الموجود على المعلوم والمعدومات بعضها على بعض وأما الآحاد الباقية فلا ترتب بينها

الحدوث عن بالالم العظيم دفعة واحدة وهو ما والنفوس المدركة للاحداث قد تلتزم التتابع ادقيا فاصرا  
 عناية تضيئه طبعها وذلك ايضا الشواغل البدن وانفس النفس شهواتها ومثاله مثال المرض الذي  
 في فيه مرض يستشع الشيء الطيب الحلو ولا يشتهي الغذاء الذي هو اتم اسباب اللذة في حقه فلا يتلذذ  
 به المعرض من المرض فالنفوس الكاملة بالمعوم اذا انحط عنها اعضاء البدن وشواغلها بالموت كان مثاله  
 مثال من عرض عليه الطمع الادب والدرق الاطيب وكان به عارض مرض عنه من الادراك نزال  
 العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة واحدة او مثال من اشتد عشقه في حق شخص ايضا حقه ذلك الشخص وهو  
 قائم اومعه على اوسكران ولا يحس به في نفسه فجأة فيشعر بلذة الوصول بعد طول الانتظار دفعة  
 واحدة وهذه اللذات حقة فالاصناف الى اللذات الروحية العقلية الا أنه لا يمكن تفهيمها بالالسان الا  
 بامثلة مما شاهدته الناس في هذه الحياة وهذا كما لو اردنا ان نفهم الصبي او العتيد لذة الجماع لم يقدر عليه  
 الابن ان يثل في حق الصبي بالعلم الذي هو الدال الاشياء عنده وفي حق العتيد لذة اكل الطيب مع شدة  
 الجوع ليصدق باصل وجود اللذة ثم لم أن ما فهمه بالمثل ليس يحقق عنده لذة الجماع وان ذلك  
 لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذة العقلية اشرف من اللذات الحسية امران (أحدهما) ان  
 حال الملاذكة اشرف من حال السماع والخمار يرمي اليه اتم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل  
 وانما لها لذة الشعور بكاملها وجمالها الذي حصت به في نفسها في اطلاعها على حقائق الاشياء وقرنها  
 من رب العالمين في الصفات لا في الما كان وفي رتبة الوجود فان الموجودات حصلت من الله على ترتيب  
 ووسائط والذي يقرب من الوسائط رتبة لا محالة اعلى (والثاني) ان الانسان ايضا قد يؤثر اللذات  
 العقلية على الحسية فان الذي يتمكن من غلبة عدو والشهامة به وهو يحرق في تحصيلها ملاذ الانكحة  
 والاطعمة بل قد يجر الاكل طول المار في لذة غلبة الشطنخ والبرد مع خسة امر فيه ولا يحس  
 بالمجوع وكذلك المنشوب الى الحشمة والرثاء اذا كان يتردد بين الحرق حشمة به قضاء الوطر من  
 عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره وبشرعه في يؤثر الحشمة ويترك قضاء الوطر ويستحق ذلك محافظة  
 على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة لذة عنده بل رعا به حم الشجاع على حم غيره من الشجعان مستحقرا  
 حطر الموت شجاعا يتوجه به الموت من لذة النماء والاطراء عليه فاذا اللذات العقلية الاخرى به  
 افضل من اللذات الحسية الذي يقرولوا ذلك لما قل رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله حاكيا عن الله  
 تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أدن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى ولا تعلم  
 نفس ما احبى لهم من قره أعين وهذا وجه الحاجة الى العلم السامع ومن جلته المعلوم العقلية المختصة وهي  
 العلم بالله وصفاته وملائكته وكيفية وجود الاشياء معه وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه هو واقع  
 لاحله وادلم يكن وسيلة اليه كالحق واللغة والشعر وانواع العلوم المتفرقة فهي صناعات وحرف كسائر  
 الصناعات وأما الحاجة الى العمل والعبادة المتركية للهس وان اللهس في هذا البدن مصدودة عن  
 درك حقائق الاشياء لا كغيرها مطبوعة في البدن بل لاشتغالها وروعاها الى شذواتها وشوقها الى مقتضياتها  
 وهذا النزوع والشوق للهس للهس ترسخ فيها وتكون معها طول المواظبة على اتباع الشهوات والمنابر  
 على الانس بالمحسوسات المستلذة فادانته من النفس فبات البدن كانت هذه الصناعات متمكنة من

لان الارتباط بينها انما  
 يكون بواسطة تلك  
 المعدومات فاذا انتهت لم  
 يبق بينها ارتباط وتعلق  
 بل كل منهما موجود على  
 حيا لها من غير توقف على  
 آخر فلا ينطبق بعضها  
 على بعض الا اذا لاحظ  
 العقل كل واحد منها  
 واعتبر بازاء الآخر وقد  
 عرفت محضه عنها (فان  
 قيل) الحكم بمرهان قاطع  
 على استحالة التسلسل في  
 العلل غير مرهان التطبيق  
 فيتم به اثبات المبدأ الأول  
 للموجودات وهو انه لو  
 استند كل ممكن الى ممكن  
 آخر الى نهاية جميع  
 تلك السلسلة اذا أخذت  
 بحيث لا يدخل فيها غيرها  
 ولا يشذ عنها شيء منها  
 لاشك انه ممكن لاحتياجه  
 الى أجزاء التي هي غيره  
 فله علة لا مكانه وتلك العلة  
 لا يجوز ان تكون نفسه  
 لامتناع كون الشيء علة  
 لنفسه والانتقام على  
 نفسه واستحالة  
 ضرورة ولا جزاء لان  
 موجود الكل موجودا لكل  
 جزء من أجزائه فيكون  
 ذلك الجزء علة لنفسه

وهو محال لما علمت فتعين ان تكون حارعة هو تلك العلة الحارجة فتوجد للاحالة حزا من أجزاء تلك السلسلة  
 ادلو وقع كل جزء منها بغيرها كان المجموع ايضا واقعا بغيرها الدليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء فلم تكن العلة الحارجة علة  
 للمجموع وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الحارجة موجودة بجزء من أجزاء السلسلة فلا بد ان تكون علة لفرد منها اما مستقلا او  
 بدون استتلال ولا يجوز ان يكون الفرد المعلوم ان تلك العلة الحارجة هو المعلوم الاخير والمتوسط والاي لم توارد العلة المستقلتين على

معلول واحد على تقدير الاستقلال أو الزيادة في العلة المستقلة على تقدير عدم الاستقلال لأن المفروض أن كل واحد من أحاد السلسلة  
علة مستقلة لآخر فتمين أن يكون فردا آخر من السلسلة فتقطع السلسلة قطعا (قلنا) مختارا أن علة السلسلة جزؤها (قوله) لأن موجد  
الكل موجد الكل من أجزائه أن أراد أن موجد الكل يجب أن يكون موجد نفسه ليركب كل جزء من أجزائه فيموت وأن أراد أن  
موجد الكل يجب أن يكون موجد الكل جزء من أجزائه ما بنفسه أو بأجزائه فمسل ٨٣ لكن لا يجوز فيه أن يجوز حينئذ

أن يكون ما قبل المعلول  
الآخر إلى غير النهاية علة  
للسلسلة وهو وإن كان  
لما كان محتاجا إلى علة  
أخرى لكن تلك العلة  
جزء منه وهو ما فوق  
المعلول الثاني إلى النهاية  
وهو جزء (وما يقال) من أن  
المراد بالعلة في تقرير  
الدليل هو العاقل  
المستقل على معنى أن  
لا يستدعي من أجزاء  
السلسلة إلا إليه أو إلى  
ما صدر عنه وما قبل  
المعلول الأخير إلى النهاية  
ليس فاعلا مستقلا لهذا  
المعنى وهو ظاهر (جوابه)  
أن المدعى لذهاب كل  
مركب من مركبات  
لأجله من فاعل مستقل  
أما الاستقلال بمعنى أن  
لا يكون جزء من أجزاء  
ذلك المركب أو يستند  
إليه أو إلى ما صدر عنه  
فهو واجب في المركب  
من أحاد متناهية يستند  
بعضها إلى بعض وأما  
المركب من أحاد الغير  
المتناهية التي يستند  
بعضها إلى بعض على ما هو  
المفروض في السلسلة التي  
كلامنا في لزوم الفاعل

النفوس ومزنية من وجهين (أحدهما) أنه أعينها عن لذاتها الخاصة بها وهو الاتصال باللائكة  
والاطلاع على الأمور الجلية الإلهية ولا يكون معها البدن الشاغل فيلهيها عن التألم كما قيل الموت  
(والثاني) أنه يبقى معها الخرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها وقد استأملت معها الآلة فان البدن هو  
الآلة للوصول إلى تلك اللذات ويكون حاله حال من عشق امرأة أو ألف رثاسه واستأنس بأولاد واستروح  
إلى مال وابتغى بحشه ومقتل معشوقه وعزل عن رئاسته وسبي أولاده ونسأؤه وأخذ أمواله أعدائه  
وأسقطت بالأكية حشمة فيقاسى من الألم ما لا يحصى وهو في هذه الحياة عير ممتطع الأمل عن عود  
أمثال هذه الأمور فإن أمر الدنيا عار ورائع ذكف إذا قطع الأمل بعقد البدن بسبب الموت ولا يبقى  
عن التمتع بهذه الهيئات الا كذب النفس عن الهوى والأعراض عن الدنيا والاقبال بكبحه الجسد على  
العمل والقوى حتى تنقطع علة عنها عن الأمور الدنيوية وهو في الدنيا وتستحكم علاقته مع الأمور  
الآخرة فإدما كان كذا كالتخلص عن محن والواصل إلى جميع مطالبه وهو حنة ولا يمكن سلب هذه  
الصعقات عن النفس ومحوها بالأكية فإن الأمور والبدنية جاذبة إليها إلا أنه يمكن تضعيف تلك  
العلاقة ولذلك قال الله تعالى وإن معكم إلا وارد لها كان على ربك حكمة مقصية إلا أنه إذا ضغمت العلاقة  
لم تشد سكايا قراقها وعظم الالتذاب الطاع عليه عند المرات من الأمور الإلهية فاما ما أثره معارفة  
الدنيا والنزوع إليها على قرب كمن يستعاض من وطنه إلى منصب عظيم وذلك مرتفع فقد ترق نفسه حالة  
الفراق على أهله ووطنه فيتأذى أذى ما لو كان يمدحى بما يستأنس به من لدن لا يحتاج بالملك والرئاسة  
وإذا لم يكن سلب هذه الصعقات فكيف قد ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لأن  
الماء الفاتر لا حار ولا بارد فكيف بعيد عن الصفتين فلا ينبغي أن يساغ في مسائل المال فيستحكم فيه حرص  
المال ولا في الآفاق فيكون مبدرا ولا أن يكون جمعا من كل الأمور ويكون حجة انوار لا ممدحى في كل أمر  
فيكون ممدرا بل يطالب الحود فانه التوسط بين الجذل والتذير والشجاعة فانه التوسط بين الجبن  
والتهور وكذلك في جميع الأخلاق وعلم الأخلاق طويل والشمريمة بالتفتي تفصيلها ولا سبيل إلى  
تهذيب الأخلاق إلا برعاية قانون الشرع في العمل حتى لا يتبع الإنسان هواه فيكون قد اتخذ الله هواه  
بل يقلد الشرع في عدم ويحجم باثرتة لا باختياره فتتذب أخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم  
جميعا فهو المالك ولذلك قال تعالى قد أفلح من زكاه فقد حاب من دساها ومن جمع الفضيلتين الإلهية  
والعلمية فهو العارف المبد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية فهو العالم العاسق  
فيذهب مدقوا لكن لا يدوم لأن نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض البدنية لطخته تطيحها عارضا  
على خلاف جوهر النفس وليس يحدد الأسباب المحيية ويحور على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية  
فوق العلمية فيسلم ويجور عن الألم ولا يحظى بالسعادة الكاملة وزعموا أن من مات فقد قامت قيامته  
(وأما ما ورد في الشرع من الصور) فالصعق ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات  
وهو مثل طمعيه مودم ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم وهذا مذهبهم (ونحن نقول) أكثر هذه  
الأمور ليس على مخالفة الشرع فأننا لا نسكن في الآخرة أنواعا من اللذات أعظم من المحسوسات ولا  
نسكن بقاء النفس عند معارفة البدن (واكسا) عرفنا ذلك بالشرع أو ورد بالامعاد ولا يظهر الماعاد إلا بقاء

المستقل بذلك المعنى مجموع ولم لا يكفي له العاقل المستقل بمعنى ما المركب لا يحتاج إلى فاعل خارج عنه وفي ما ذكرناه استقلال بهذا  
المعنى (فان قلت) أي جزء من السلسلة يفرض علة فاعله أولى منه مان يكون علة لها لأن تأثير ذلك الجزء في السلسلة يحصل ما تحت  
وتأثير علة بتحصيله وتخصيل ما تحتها ولو كان علة السلسلة جزءا منها لم ترجع الرجوع بالمرجح (قلنا) المحصل للسلسلة وأولها بالذات  
هو ما قبل المعلول الأخير إذ به يحصل المعلول الأخير وتم السلسلة وأما علة فهو محصل له أو لا وبالذات وبواسطته محصل للسلسلة



فمعنى القول له لا تسأل من غير محذور وهذا (قال الامام الغزالي) في رد الاستدلال الثاني على استحالة التسلسل في العلل انظر الممكن والواجب لفظاً بهم الآن برادى الواجب بالاعلة لو حذوه و برادى الممكن بالوجود علة وان كان المراد هذا فانه يرجع الى هذه اللفظة فقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس ممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته حارحة عدمه فان اردت بلفظ الممكن غير ما اردنا فهو ٨٤ ليس عقدهم (فان قيل) بهذا يؤدى الى ان يتقوم واجب الوجود بمكات الوجود

ومو محال (قلنا) ان اردتم بالواجب ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ولا تسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم واحاد الدورات حادثة وهي ذوات اوائل والمجوع الاول فقد تقوم ما لا اول له بذوات الاوائل وصدق ذوات الاوائل على الاحاد ولم يصدق على المجوع وكذلك يقال على كل واحد انه له علة ولا يقال له مجموع انه له علة وليس كل ما صدق على الاحاد يلزم ان يصدق على المجوع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجوع وكل مرضع عينا من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النار واطلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اى له اول والمجوع عندهم ماله اول فتبين ان من يجوز حدوث لا اول لها وهي صور العاصر والتغيرات فلا يتمكن من انكاره على لانها لها ويخرج من هذا انه لا يميل لهم الى

العصر ونما ان ذكر ما عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك مجرد العلة ولكن المحال للشرع معها اسكار وحشر الاحساد وانكار الذاتات الجسمية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وانكار وجود جنة وماركا وصف في القرآن وما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الى وحانية والجسمانية وكذا الشفاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما القى لهم لاي علم جميع ذلك وقوله اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت وكذلك وجود تلك الامور الشريفة لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الامرين اكمل والموجود اكمل الامور وهو ممكن ويجب التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام الخالق كيان الوارد من آيات التشبيه واخباره امثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عما يتصله عامة الناس (والجواب) ان القسوية بهم انحكم بل هما يفترقان من وجهين (أحدهما) ان الالفاظ الواردة في التشبيه محتملة لا تأويل على عادة العرب في الالفاظ متعارفة وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بلع مبلع لا يمتثل التأويل فلا في الاجل الكلام على التبليل تفصيل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك بحماية قدس هذه منصف النعمة (والثاني) ان أدلة الله قول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة وبدل الجارحة وعين الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه فوجب التأويل بادلة المعقول وما وعد من أمور الآخرة ليس محال في قدرة الله تعالى فيجب الجري على ظاهر الكلام بل على لغوا الذي هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل الدليل الله على استحالة بعث الاجساد كادل على استحالة تلك السموات على الله تعالى فدلناهم باطوار اديهم ولهم فيه مسائل (المسألة الاولى) قولهم تقدير العود الى الابدان لا بعد وثلاثة اقسام اما ان يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كانه يذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التي هي قائمة بنفسها ومدة للجسم ولا وجود لها معنى الموت انقطاع الحياة اى امتناع الخلق عن خلقها فتتعدى والبدن ايضا يتعدى ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذي انعدم ورده الى الوجود واعادة الحياة التي انعدمت أو يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد ان يجمع ويركب على شكل آدمي ويخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم واما ان يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت ويكون رد النفس الى البدن الاول يجمع تلك الاحزاب عليهم او هذا قسم واما ان يقال رد النفس الى بدن سواء كان من تلك الاجزاء أو من غيرها او يكون هذا ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المعاد فلا التمتع اليها اذ الانسان ليس انسانا ما قبل بالنفس (وهذه الاقسام الثلاثة) باطلة (اما الاول) فظاهر البطلان لانه هم انعدمت الحياة والبدن فاستأنف خلقه بالجدام مثل ما كان لا فبين ما كان بل اعود الملهوم هو الذي فرض فيه بقاء شئ وتجدد شئ كما يقال عادولان الى الانعام اى ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه اى عاد الى ما هو الاول بالجس وكنه غير بالعدد فيكون عودا بالحقيقة الى منزله لا اليه ويقال فلان عاد الى المبدأ اى بقي موجودا حار حار فاد كان له كون في الله فعدا الى مثل ذلك وان لم يكن شئ باقيا وشيئا متبدا ان متماثلا يتخلله ما زمان لم يتم اعم اعودا ونسلك مذهب المعتزلة فيقال المعاد شئ ثابت والوجود حال يفرض له مرة يتقطع نارة وعودا اخرى فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات ولو كنه رفع لعدم المطلق الذي هو النقي المحض وهو ذات الذات مستمرة الثبات

الوصول الى اثبات المسد الاول بهذا الاشكال ويرجع فرفهم الى التحكم المحض خد العظم (واقول) الى هذا اشوكه اذ المراد بالممكن ماله علة غير ذاته وبالواجب ماله علة له سواء كانت داخلية او خارجية فيكون الممكن محتاجا الى علة هي اجزاؤه وتقوم الواجب بالممكن بهذا المعنى غير معقول وتشبيهه بتقوم القديم بالحادث تشبيه حسن الا ان نسبة تجو را المشبه به الى الفلاسفة في غاية القبح (قوله) احاد الدورات حادثة ذوات اوائل والمجوع لا اول له عندهم فقد تقوم ما لا اول له

بذوات الأوائل ليس شيء اذ لم يقل أحد بكون مجموع الدوران قدما وكيف يستخير العاقل أن تقول المجموع الذي أحده أجزاءه حصل اليوم قديم لا أول له فان تحققه على الجميع يتوقف على تحقق جميع أجزائه فقبل تحقق بعض أجزائه الجبيع لا يتحقق للجميع أصلا فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كرت نوع الحركة قديمة مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل دورة لا الى نهاية ونوعه محفوظ يتعاقب الجزئيات التي لانها لها ما قبلها من هذه من قدم الجميع مع حدوث بعض أجزائه وما صدق على كل جزء وان لم يلزم أن يصدق على الكل الا أنه ليس يلزم أن لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فان بعض الحكم قد يشترك فيه الكل والجزء والقدم مما لا يلزم ثبوته للكل ثبوته لكل جزء والحدوث بما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع ٨٥ وهذا ضروري لا يصلح أن ينازع فيه

والفصل السابع في بيان

مخبرهم عن اقامة الدليل

على وحدانية الاله الواحد

تعالى ولهم قيم اسلكان

(الاول) أنهم قالوا لا يجوز

أن يكون في الوجود

وجودان كل منهما

واجب الوجود لذاته وذلك

لان طبيعة واجب الوجود

اما أن تقتضي لذاته

النعمة او لا تقتضي فاذا

اقتضت كانت منحصرة في

شخص لان الطبيعة

المقتضية للشخص ان كان

لها فرد فوق الواحد يلزم

تخلف مقتضى الذات عنها

وهو محال وان لم تقتض

لذاته الله فيكون واجب

الوجود محتاطا بغيره

الى غيره ويكون واجب

الوجود المتعين معلولا لغير

فلا يكون ما فرض واجب

الوجود واجبا ويرد على

هذا المسلك انه لم لا يجوز أن

يكون حقيقتان مختلفتان

تقتضي كل منهما ما عينه

فيكون معهما واجب

الوجود معهما على سبيل القول لا يلزم الخراج فيكون كل منهما منحصر في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد (فان

قلت) حقيقة واجب الوجود ليس بمجرد الاختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف

اضافته اليها او ما يخص الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة (قلت) ان أردت ان حقيقة واجب الوجود ليس الا المعنى الذي

نفهمه من لفظ الوجود فمذموم وكيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة للبشر ولا يمكنه التعلل ايضا وان أردت ان حقيقة الواجب

يصدق عليه ما نفهمه من لفظ الوجود فمذموم ولكن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائقا متخالفة يقتضي كل

منها تعينه فان الوجود الخاص الواجب الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم محال بالحقيقة لسائر الوجودات بمجرد التجرد

والانضمام الى الماهية فلم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجود مجرد حقائقا متخالفة متميزة كل منها عن الآخر بذاتها المسلك

الى ان يعود اليه الوجود وهو محال وان احتال باصر هذا القسم بان قال تراب البدن لا يعني فيه يكون باقيا فتماد اليه الحياة فقول عند ذلك يستقيم أن يقال عاد التراب حيا بعد ان انقطعت الحياة عنه مدة ولا يكون ذلك عودا لانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان اسنان لا عادية والتراب الذي فيه اذ يتبدل عاينه سائر الاجزاء او أكثرها بالاعضاء وهو ذلك الاول بعينه فهو هو باعتباره روحه ونفسه فاداعمت الحياة أو أروح فاعدم لا يعقل عوده وانما يستأنف مثله ومعه ما خلق الله حياة انسانية في تراب يحصل من بدن شجرة أو فرس أو نبات كان ذلك ابتداء حيا في انسان فالعديم قط لا يعقل عوده والعائد هو الموجود أي عاد الى حالة كانت له من قبل أي الى مثل تلك الحالة فاعاد هو التراب الى صفة الحياة وليس الانسان انسانا بدنه اذ قد يصير بدن الفرس غدا لاسان فيخلق منه نطفة يحصل منها انسان ولا يقال الفرس انقلب انسانا بل الفرس فرس بصورة لا عادية وقد انعدمت الصورة وما بقي الا المادة (واما القسم الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو ولو تصور ان كان معادا أي عودا الى تدبير البدن بعد مفارقتها واكنه محال اذ بدن الميت يحل ترابا أو تاكله الديدان والطيور ويستحيل ما هو متعارف وهو اعترج هواء العالم ومخاره ومائه امتزاجا به هذا انتراعه واستخلاصه واكن ان فرض ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى ولا يتخلوا ما ان يجمع الاجزاء التي مات عليها فقط فينبغي أن يعاد الاطعم ومجدوع الاف والادن وباص الاعضاء كما كان وهذا مستعجلا سيما في أهل الجنة والدين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في عاينة النكاح هذا ان اقتصر على جمع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين (أحدهما) ان الانسان اذا تمهدى بجم انسان وقد جرت به العادة في بعض البدن يكثر وقوعه في أوقات القحط فيتمدح شجرها جميعا لان مادة واحدة كانت بدنالما كقول وصارت بالاعضاء بدنا بعد ذلك لا كل ولا يمكن رد نفسين الى بدن واحد (والثاني) انه يجب ان يعاد جزء واحد او قلد او رجلا فانه ثبت بالامانة الطبية ان الاجزاء العضوية يقتضي بعضها بعضا فغضلة غداء بعض فيقتضي الكبد باجزاء القلب وكذا سائر الاعضاء فمعرض أجزائه بعينه وقد كانت مادة الجنة من الاعضاء على أي عضو يعاد بل يحتاج في تقدير الاستعانة الاولى الى أكل الناس فانك اذا نامت طاهرا التربة المعهورة علمت بعد طول الزمان ان ترابها اجثث الموتى قد تتربت وزرع فيها وعرس وصارت جباوبا كثة وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولها هاديات ابدانها لافان مادة بشار اليها الا وقد كانت بدنالاناس كثيرة فاستحالت وصارت ترابا ثم بنانا ثم حيوا ما بل يلزم منه محال ثالث وهو ان النفوس المفارقة للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تنفي المواد التي كانت

الوجود معهما على سبيل القول لا يلزم الخراج فيكون كل منهما منحصر في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد (فان قلت) حقيقة واجب الوجود ليس بمجرد الاختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها او ما يخص الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة (قلت) ان أردت ان حقيقة واجب الوجود ليس الا المعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود فمذموم وكيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة للبشر ولا يمكنه التعلل ايضا وان أردت ان حقيقة الواجب يصدق عليه ما نفهمه من لفظ الوجود فمذموم ولكن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائقا متخالفة يقتضي كل منها تعينه فان الوجود الخاص الواجب الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم محال بالحقيقة لسائر الوجودات بمجرد التجرد والانضمام الى الماهية فلم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجود مجرد حقائقا متخالفة متميزة كل منها عن الآخر بذاتها المسلك

الثاني لهم) هو انه لو كان الوجب مشتركين اثنين لكان بينهما اعتبارا فلا اثنية بدون التماز وبما به التماز غير ما به الاشتراك ضرورة  
 فليزم تركيب كل من الوجبين بما به الاشتراك وبما به الاختلاف لان الوجب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لها لكان معالما  
 اذ لو عمل بغيره لم يكن ذاتيا واذا عمل بها لم يتقدم على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجب  
 نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما للاختلاف بالذات فتركيب خصوصية كل منهما من التبعين والماهية وهو محال والالم يكن  
 الواجب واجبا لاحتياجه الى الاجزاء التي هي غير قهري بل يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض ولا يلزم التركيب (واجب) بانه  
 لو كان التبعين عارضا لكان معالما ٨٦ بالماهية او بلامره او بأمر منفصل وعلى الاولين يلزم وحدة الواجب وهو يناقض التعدد

المعروض لان التبعين اذا  
 كان معالما بالماهية او  
 بلامره ما يكون نوعه اقصر  
 في شخص والا يلزم تخلف  
 المعلول عن العلة وعلى  
 الثالث يلزم الاحتياج  
 المتناقض لوجوب الوجود  
 وهذا بالحقيقة انما للسلك  
 الثاني بالاول فلا يكون  
 دليلا مستقلا بل الجواب  
 انه ان اردت بكون التبعين  
 من العوارض كونه من  
 عوارض الماهية فلا يدفع  
 لزوم تركيب هوية كل منهما  
 وان اردت بكونه من  
 عوارض الهوية فغير  
 معقول لان الهوية شخص  
 جزئي يمنع نفس تصور  
 مفهومه من وقوع الشركة  
 فيه فلو لم يتغير فيه سوى  
 الماهية الكلية شئ بالجزئية  
 لم يكن نفس مفهومه من  
 حيث هو متصورا مانعا  
 من وقوع الشركة فيه فلا  
 يكون شخصا جريا وقد  
 يناقض في كون الاحتياج  
 في التبعين الى امر منفصل

مواد الانسان بانه نفس الداس كلهم بل تقتضي عنهم (واما القسم الثالث) وهو رد النفس الى بدن  
 انسان من أي مادة كانت وأي تراب اتفق في هذا محال من وجهين (أحدهما) أن المواد القابلة للكون  
 والسادس محصورة في مقعد ذلك القدر لا يمكن عليها من بدو هي متناهية والآنفس المتعارفة للانسان  
 غير متناهية فلا تقيها (والثاني) أن التراب لا يقبل بتدبير النفس ما بقي ترابا بل لابد وأن تنزج العناصر  
 امتزاجا يصنعها امتزاج النطفة بل الحشب والخشب لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن إعادة الانسان  
 وبدنه من حشب أو حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسم أعضاؤه بدنه الى اللحم والعظم والاحلاط  
 ومهما استعد البدن والمزاج تقبل نفس استحق من المبادئ الواهية للنفس حدوث نفس في تواردها  
 على البدن الواحد نفسان ويهدا بطل مذهب التماسخ فان رجوع الى اشتغال النفس بعد انحلالها  
 من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الاول فاسم الذي يدل على بطلان التماسخ يدل على بطلان  
 هذا المذهب (والاعتراض) هو أن يقال يتم تسكر ون على من يحتار القسم الاخير ويرى أن النفس  
 باقية بعد الموت وهو جوهري قائم بنفسه وان ذلك لا يحالف الشرع بل دل عليه الشرح في قوله تعالى  
 ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أولئك عيشا عند ربهم يرزقون وبقوله عليه السلام أرواح  
 المؤمنين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش وعارود من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات  
 والخبرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وعبره وكل ذلك يدل على البقاء ثم قد دل مع ذلك على  
 البعث والنشور بعد موته البدن وذلك يمكن بردها الى بدن أي بدن كان من مادة البدن الاول أو من  
 غيره أو من مادة استوفيت خلقه فانه هو بنفسه لا بدنه اذ يقبل عليه أجزاء البدن من الصغر الى الكبر  
 بالهزال واليمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدور لله ويكون  
 ذلك عود التمثيل انفس فانه قد قدر عليها ان تحصى بالآلام والذات الجسدية بعقد الآلة وقد أعيدت  
 اليها آلة مثل الاولى وكان ذلك عودا محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متناهية وكون  
 المواد متناهية محال لأصل له فانه يبايع على قدم العالم ونعاقب الادوار على الدوام ومن لا يثبت قد قدم العالم  
 والنفس المتعارفة للانسان عند متناهية وبست أكثر من المواد الموجودة وان سلم انها أكثر فانه  
 تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وإكثاره إكثار قدرة الله تعالى على الأحداث وقد سبق إبطاله  
 في مسألة حدوث العالم (واما الحاشية الثانية) بأن هذا تماسخ فلا مشاحة في الأسماء فما ورد الشرع به  
 يجب تصديقه فليكن تماسخا وانما نحن نتكلم التماسخ في هذا العالم فاما البعث فلا نكره معنى تماسخا  
 أولم نسم (وقولكم) ان كل مزاج استعدا قبول نفس استحق حدوث نفس من المبادئ رجوع الى ان  
 حدوث النفس بالطبع لا بالارادة وقد بطل ما دل في مسألة حدوث العالم كيف ولا يبعد على مساق

فناقيا لوجوب الوجود فالواجب هو لا يحتاج في وجوده الى غيره  
 والاحتياج في التبعين لا يناقض ذلك وبحاجب بيان الوجود لا يفرض الالعيين من حيث هو معين لا لاطاقه على الماهية فاذا  
 فرض للواجب تبعين زائد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التبعين الزائد ولو عمل ذلك التبعين الزائد بأمر منفصل بل يكون  
 وجوده بواسطة ذلك التبعين الزائد محتاجا الى ذلك الامر المنفصل فلا يكون واجبا هذا خلف (لا يقال) لا يلزم من عدم عروضا  
 الوجود الالعيين وزيادة تبعي الواجب عليه احتياج الوجود الى التبعين لجواز أن يكون كل من التبعين والوجود عارضا لغيره من غير  
 احتياج أحدهما الى الآخر (لا نقول) التبعين لابد وان يدخل في عروضا الوجود والالم يكن الوجود من حيث هو هو مانعا من فرض  
 اشتراكه بين كثير من بل باعتباره عارضا فلا يكون الوجود من حيث هو هو جزميا لكون الوجود محتاجا الى التبعين ضرورة احتياج

العارض الى ما هو متبر في معروضه بالحرثية فيلزم من احتياجه الى امر منفصل احتياجه الى حوده اليه (والجواب عن المسلك الثاني) انه ان اريد بالوجوب اقتضام الذات الوجودية لانسلم انه نفس حقيقة الواجب بل هو امر اعتباري لا وجود له في الخارج قط، فكيف كان نفس حقيقة الواجب وان اريد معني آخر يعرض له هذا المفهوم فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب لخوازان يكون ما يعرض له هذا المفهوم حقائق متخالفة عما نزل منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركب (فان قلت) الخصم قد اقام الدليل على كون الوجوب نفس الماهية الواحدة فتعنه بعد اقامة الدليل عليه يكون خارجا عن قانون المناظرة (قلت) عدم كون الوجوب باهية المذكور نفس الماهية ضروري اكونه مفهوم اعتباري باقطة والدليل القائم على كونه نفس ماهية ٨٧ الواجب سقطة مصادمة للضرورة

فلا يسمع وان لم يتعين عند باوجه وساده ويمكن ان يقال في بيان وجه الخطا فيه ان قوله لو كان عارضا لكان معلا منوع لانه مفهوم اعتباري لا وجود خارجي فلا حاجة له الى علة (فان قلت) المفهومات الاعترافية وان لم تمتنع الى علة لثبوتها في نفسها امكن احتياجها الى ثبوتها بحالها ويتم الكلام به (قلت) ذاته وجوب خاص يقتضي نفسه انصافه بعارضة الذي هو الوجود المطلق فيلزم حيث تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على انصافه بالوجود الذي هو عارضة فلا تقدم للشيء على نفسه كما ان ذاته وجود خاص مقتضى لوجود المطلق الذي هو عارضة عندهم هذا وقد يتوهم ان محصول المسلك الاول اما قياس استثنائي وضع فيه عين المقدم لينتج عن الثاني هكذا كما كان

مذهبكم ايضا انما يستحق حدوث النفس اذ لم تكن نفس هو حوده فتستأنف نفس قبلي ان يقال فلم يمتل في بالامر سمة المستعدة في الارحام قبل البعث والنشور بل في عالمها ذاتها في حال الوجود الانفس المفارقة تسدحى نوعا آخر من الالاستعداد ولا يتم سببها الا في ذلك الوقت ولا بد في ان يفارق الاستعداد المشرط للنفس الكاملة المفارقة للاستعداد المشرط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستعد كما لا يتدبر البدن سدة والله تعالى اعلم بتلك الشرط وبأسبابها وباقوات حضورها وقد ورد الشرع به وهو يمكن فيجب التمدد في به (المسلك الثاني) ان قالوا ليس من المقدور ان يقلب الحديد ثوبا منسوجا بحيث يتوهم به الانسان الا بقل اخراف الحديد الى سائط العناصر باسباب تستولى على الحديد فتحمله الى سائط العناصر ثم تحم مع العناصر وتدار في اطوار الحلقة الى ان يكتسب صورة القطن ثم يكتسب القطن صورة الغزل ثم الغزل يكتسب الانسجاء في هذه الاطوار على سبيل الترتيب كان محال ان يحوّل الحديد عمامة قطنية يمكن من غير الاستحالة في هذه الاطوار على سبيل الترتيب كان محال ان يحوّل الحديد لانسان ان هذه الاستحالات يحوز ان تحمل كلها في ازمان متقاربة فلا يحس الانسان بطولها فيظن انه وقع خلفا دفعة واحدة واذا عقل هذا قال لانسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر او ياقوت او دُرّ او تراب محض لم يكن انسا بابل لا يتصور ان يكون انسانا الان يكون متشكلا بالاشكال المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والاعضاء والاعضاء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن مالم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء المركبة مالم تكن العظام واللحوم والعروق ولا تكون هذه المفردات مالم تكن الاسلاط ولا تكون الاسلاط الاربعة مالم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء مالم يكن حيوان ونبات وهو اللحم والحب والخبز ولا نبات مالم تكن العناصر الاربعة جميعا بامتزاج شرايط مخصوصة طوية اكثر مما فصلها جملتها فادن لا يمكن ان يحدد بدن الانسان لتردد النفس اليه الا بهذه الامور (ولها) اسباب كثيرة اذ يهبط التراب انسانا بان يقال له كن فيكون او بان تهبط اسباب انقلابه في هذه الادوار واسبابه هو انقاء الطغاة المستخرجة من ابدان بدن الانسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة ثم يخفق مضغعة ثم علقته ثم حينئذ ثم طعمه ثم شامته ثم كلفه فقول المائل يقال له كن فيكون غير معقول اذ التراب لا يخاطب وان قيل لانه انسانا دون التردد في هذه الاطوار محال وتردده في هذه الاطوار دون حريان هذه الاسباب محال فيكون البعث محالا (والاعتراض) اما سلم ان الترقى في هذه الاطوار لا بد منه حتى يصير بدن الانسان لمجايل لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقي حديد الما كان ثوبا بل لا بد وان يصير قطننا مغزولا ثم منسوجا وان كان ذلك في لحظة او في مدة يمكن ولم يبين له ان البعث يكون في اوحى ما يقدّر ان يكون جميع العظام وانشاء

الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضية للتعين كان التمدد مع التعين الكون المقدم حق فالتالي مشبه له او اقتراني هكذا الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضى التعينه وكل ماهية مقتضية للتعينها امتنع تعدد افرادها فالواجب عتبع تعدد افرادها وهذا يدل على ان التعين رائد على ماهية الواجب مقتضية ماهية على خلاف ما يفهم من المسلك الثاني من انه لا يزيد تعينه على ماهية فان حملوا التعين زائدا على ماهية لم يصح لهم التمسك بالمسلك الثاني وان جعل عينه لم يصح لهم التمسك بالمسلك الاول ادلا يصح في حيث احدى مقدمتي القياس وضع المقدم او المعبري (وجوابه) ان التعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس محصول المسلك الاول ما ذكر حتى لا يصح احدى مقدمتي الدليل فلا يصح الاستدلال به بل محصوله هو انه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لم يكن تعين الواجب نفس ماهية وهو ظاهر بل كان زائدا عليه فلا بد وان يكون معلا ما بالماهية او بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب

لأن الماهية المقتضية للتعين الابدوان يكون نوعها أممها في شخص والالزم تخالف مقتضى الطبيعة عنها وأما من فصل فيلزم احتياج واجب الوجود للتعين الى أمر منفصل ولما كان امتناع التعدد ظاهرا على تعدد كون التعين نفس الماهية لم يتعرض له (الاسك الثالث) هو أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته ضرورة أن امتياز أفراد طبيعة واحدة بعضها عن بعض لا يكون إلا بتعين زائد على ما لا يحلوا ما أن يكون بين التعين والوجوب لزوم وألا فإن كان الشيء وهو أن لا يكون بينهما لزوم حازا فكل منهما من الآخر فانهما أحدهما الى الآخر يستدعي مبداء وليس ذلك السبب نفس الذات والاسكان بينهما لزوم فيعود الى الشيء الاول لتعين أن يكون ٨٨ أمرا حارفا فيكون كل من الواجبين محتاجا الى الغير فلا يكون شي منهما واحدا هذا

خلاف وان كان الاول فاللزوم بين الشيئين يكون اما يكون أحدهما علة للآخر أو يكونان معلولين علة ثالثة فان كان يكون الواجب علة للتعين لزم خلاف الفرض لأن التعين المعلول لازم عنه يمتنع خلاف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان يكون التعين علة للوجوب لزم كون الواجب الذاتي بالغيران حاسل التعين زائدا والأى وان لم يجعل التعين زائدا لزم خلاف المفروض وتقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما يكونهما معلولين علة ثالثة وان كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض لأن الطبيعة اذا اقتضت تعينا انحصر نوعها في شخصها لما تقدم وأيضاً يلزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت آنفاً وان كان أمرا

للحم واما في زمان طويل وليس المناقشة فيه واما الطرقي أو الترقى في هذه الاطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو سبب من الاسباب وكلاهما ممكن فلهذا ما تجد كراهة في المسئلة الاولى من الطبيعيات عند الكلام على احراء العادات وان المقترحات في الوجود اقترابها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز خرقها يحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور دون وجود اسبابها وأما الثاني فهو أن يقول ذلك يكون بأسباب ولكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات بخائب وغيره لم يطلع عليه ما يستكرها من بطن أن لا وجود الا لما شاهدته كما ينكر طائفة السحر والتأثيرات والاطلسات والحجرات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق باسباب غيرية لا يطلع عليها بل لو لم ترأسان انفاطيس وجذبه للعديد وحكي له ذلك لاستدركه وقال لا يتصور حذب الحديد الا بخطط يشد عليه ويحذب فانه المشاهدة في الحس حتى اذا شاهدته فحس منه وعلم انه قام من الاحاطة بخائب القدرة وكذلك المنة المذكورة للبعث والشور اذا ثبتوا من القبول ورأوا عجائب صنع الله فيه ندما وادامة لانفعولهم ويحسرون على محدودهم تحسرا لا يفهمون وبقا لهم هذا الذي كتم به تكذيبون كالذي يكذب بالخواص والاشياء الغريبة بل لو خلق انسان عاقلا ابتداء وقيل له ان هذه القطعة القدرة المتشابهة الاحراء تقسم آخرها المتشابهة في رحم آدمية الى أعضاء مختلفة في المزايا واللسان والاسنان على تفاوتها في الحرارة والصلابة مع نخاعها وولم جري السدائع التي في الفطرة لكان انكاره أشد من انكار المنة حيث لو أن ذلك كنا عظاما متحررة الآية فليس يتم كذا المذكر للبعث انه من أين عرف انحصار اسباب الوجود في ما شاهدته ولم يمد يدان يكون في احياء الابدان منها عير ما شاهدته وقد ورد في بعض الاخبار انه ينفذ من الارض في وقت المبعث مطر قطراته تشبه الدفء ويحيط بالتراب فاي ينفذ في الاسباب الالهية أمر يشبه ذلك ونحن لانطلع عليه ولا نقضي ذلك ابعث الاجساد واستعدادها لتقوم النفوس المحشورة وهل لهذا الانكار من مدال الا لا منه ما عدا المجرى (فان قيل) الفعل الالهي له محجري واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى وما امرنا الا واحدة كلج بالبعث وقال تعالى وان تجد لسنة الله تبديلا وهذا الاسباب التي أوهمهم امكاهم ان كانت فيسفي ان تطرد ايضا وتسكروا الى غير نهاية وان بقي هذا النظام الموقوف في العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية وبعد الاعتراف بالنكر والذوق فلا يبعد ان يختلف منهاج الامور في كل ألف سنة مثلا ولكن يكون ذلك التبدل ايضا دائما لا ينفذ على سنة واحدة وان سنة الله لا تبدل فيها وهذا انما كان لان الفعل الالهي ينفذ عن المشيئة الالهية والمشية الالهية ليست متغيرة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون الصادر منها كيف ما كان

منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجوب والتعين بل في منتظما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب أموراً مشتركة في الماهية النوعية وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الواجب أموراً متخالفة في الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بداته من غير احتياج الى تعيين زائد ويكون تعيين كل منها نفس ماهيته وتكون ماهية الذات كما تحققت ذلك في ما عدا ذلك ويكون تقدم الواجب على الواجب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الماهية والنشخص من الاجزاء العقلية للنشخص لامن الاجزاء الخارجية وامتناع مثل هذا التركيب في حق الواجب ممنوع (قال الامام







في خاتمة الكتاب

ان قال قائل قد فصلتم مذهب هؤلاء أفنتظعون بكفرهم - ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم  
(قلنا) تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل (أحدها) مسألة قدم العالم وقوله - ان الجواهر كلها  
قدرة (والثانية) قولهم ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص (والثالثة)  
في أنكار بعث الأجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاثة لا تلائم الاسلام بوجه ومعتقداتها  
معتقد كذب الانبياء وانهم ما ذكره على سبيل المصلحة تمثيلا للجواهر الخلق وتفهيما وهذا هو الصريح  
الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين فاما ما عداه هذه المسائل الثلاثة من تصرفهم في الصفات  
الاطمية واعتقاد التوحيد فيهم فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ومنهم من في تلازم الاسباب  
الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من  
فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام  
يكفرهم أيضا به ومن يتوقف على التكفير يتصر على تكفيرهم هذه المسائل  
وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع وما يصح  
منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب  
والله تعالى الموفق للصواب انتهى كتاب تهافت  
الغلاسفة تخريرا لآجل تسخير وحده أبي  
حامد محمد بن محمد الغزالي أكرم الله ماواه  
وأعذق بنمائم الرحمة تراه وصلى  
الله على سيدنا محمد النبي  
الأمي وعلى آله  
وصحبه وسلم  
آمين

أول فهو - واضافة إلى  
موجودات بعده واذا قيل  
له قديم فمعناه سلب العدم  
عنه أولا واذا قيل اني فمناه  
سلب العدم عنه آخر  
ويرجع حاصل القديم  
وأنه اني إلى الوجود وليس  
مستقرا بعدم ولا لمحتوفا  
بعدم واذا قيل واجب  
الوجود فمعناه أنه لا علة  
لوجوده وهو علة غيره  
وهكذا قال الامام العراقي  
ان بعض ما ذكر من هذه  
الدعاوى يحوز اعتقاده  
لكن لا يشتد على أصولهم  
وتنبرحهم عن اثباتها  
وبعضها لا يجوز اعتقاده  
ونحن في سباده ونزعم كل  
واحدة منها في مسألة على  
حيالها ونحن نقف في أثر  
الامام في إيراد كل منها  
على حيالها الا انما تقدم  
مسألة امتناع كون الشيء  
الواحد قابلا لافعال لا بناء  
مسألة نفي الصفات عليها  
وتبين ما هو الحق فيها بعون  
الله تعالى وتأييده  
ان شاء الله  
تعالى

فهرست کتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد

حجیه	حجیه
خطبة الكتاب	٢
قال أبو حامد الاعتراض من وجهين	٣
قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة	٤
قال أبو حامد رضي الله عنه وليس استحالة	٥
هذا الخنس	٦
قال أبو حامد فبقولهم تنكرون على خصومكم	٧
قال أبو حامد فان قيل محل الغلط في قولكم	٨
انها جملة	٩
قال أبو حامد رضي الله عنه محتجاً عن الفلاسفة	١٠
فان قيل	١١
قال أبو حامد رضي الله عنه حاكياً عن	١٢
الفلاسفة لما أنكر خصومهم	١٣
قال أبو حامد مجيباً عن المتكلمين في اثبات	١٤
الارادة	١٥
قال أبو حامد رحمه الله والارام الثاني في تعييب	١٦
حركات الافلاك	١٧
قال أبو حامد الاعتراض الثاني على أصل	١٨
دليلهم	١٩
قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة قلت نحن	٢٠
لأنه يصدور حادث من قديم	٢١
قال أبو حامد رضي الله عنه الدليل الثاني لهم	٢٢
في المسئلة	٢٣
قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل	٢٤
قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة عن المتكلمين	٢٥
في معارضة هذا القول	٢٦
قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل	٢٧
هذه موازنة موجبة	٢٨
قال أبو حامد صيغة ثانية لهم	٢٩
قال أبو حامد الاعتراض أن هذا كله من	٣٠
عمل الوهم	٣١
قال أبو حامد الثالث هو أن هذا القاسم	٣٢
لا يهزم الخصم عن مقابلته	٣٣
الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد	٣٤
تمسكوا بان قالوا	٣٥
قال أبو حامد الاعتراض أن يقال العالم لم يزل	٣٦
ممكن الحدوث	٣٧
قال أبو حامد الاعتراض أن يقال الامكان	٣٨
قال أبو حامد والثالث أن موسى الآدميين	٣٩
قال أبو حامد وما قولهم لو قدر عدم العقلاء	٤٠
المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية	٤١
العالم وال زمان والحركة	٤٢
قال أبو حامد ومسلكتهم الرابع	٤٣
قال أبو حامد الدليل الثاني لهم في استحالة	٤٤
عدم العالم	٤٥
قال أبو حامد الفرقة الثانية	٤٦
قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة والجواب أن	٤٧
ما ذكرتموه	٤٨
قال أبو حامد المسئلة الثالثة في بيان تليينهم	٤٩
وقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه	٥٠
قال أبو حامد ولحقق كل واحد	٥١
قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل كل	٥٢
موجود	٥٣
قال أبو حامد الوجه الثاني في ابطال كون العالم	٥٤
قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة وان قيل ان	٥٥
اعترفتم	٥٦
قال أبو حامد الوجه الثالث في استحالة كون	٥٧
العالم مع الله تعالى	٥٨
قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل فاذا	٥٩
عرفنا مذهبنا	٦٠
قال أبو حامد رداً على الفلاسفة فلما ما ذكرتموه	٦١
تمسكات	٦٢
قال أبو حامد الاعتراض الثاني هو أن يقول	٦٣
قال أبو حامد فان قيل الاول لا يعقل	٦٤
قال أبو حامد الجواب الثاني هو أن من ذهب	٦٥
قال أبو حامد الاعتراض الرابع أن يقول	٦٦
قال أبو حامد الوجه الثاني أن الحرم الاقصى	٦٧
قال أبو حامد فان قيل لعل في المبدأ	٦٨
قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل	٦٩
لقد كثرت	٧٠

صحيحة	صحيحة
١٠١ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل	٦٧ قال أبو حامد فان قيل فاذا بطلتم
الجسم الانسي	٧١ قال أبو حامد والجواب من وجهين
١٠٢ قال أبو حامد معاذ الفلاسفة في قولهم	٧٤ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة في
١٠٨ قال أبو حامد وهو ما سلم	الاعتراض الذي وجهه عليهم
١١٠ المسئلة الثانية عشر في تعجزهم عن اقامة	٧٦ قال أبو حامد حكايته عن الفلاسفة بل زعموا
الدليل على أن الاول يعرف ذاته	أن التوحيد
١١٢ المسئلة الثالثة عشر في ابطال قولهم ان الله	٧٨ المسئلة السادسة في ابطال مذهبهم في نفى
تعالى عن قولهم لا يعرف الجزئيات	الصفات
المنقبة ما تقسم الزمان	٨٠ قال أبو حامد والاعتراض على هذا
١١٤ المسئلة الرابعة عشر في تعجزهم عن اقامة	٨٤ قال أبو حامد وكل مسائلكم في هذه المسئلة
الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله	تخييلات
تعالى بحركته الدورية	٨٤ قال أبو حامد فان قيل هو لا يعلم العبر
١١٦ المسئلة الخامسة عشر في ابطال ما ذكره	٨٦ الوجه الثاني قال أبو حامد هو أن قولهم
من الغرض الحرك للسماء	٨٧ قال أبو حامد وقد حالف ابن سينا عنده هذا
١١٨ المسئلة السادسة عشر في ابطال قولهم ان	غيره من الفلاسفة
نفوس السموات مطلعة على جميع	٨٧ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل
الجزئيات الحادثات في هذا العالم	اذا ثبت
١٢١ قال أبو حامد أما الملقب بالطبيعيات فهو	٩٣ قال أبو حامد فهذه اذ تفهم مذهبهم والكلام
علوم كثيرة	عليه من وجهين
١٢٢ المسئلة الاولى قال أبو حامد الاقربان بين	٩٥ قال أبو حامد فان قيل انما يستحيل هذا
ما نعتقد	٩٩ المسئلة التاسعة في تعجزهم عن اقامة الدليل
١٢٦ قال أبو حامد المسئلة الثاني وفيه الخلاص	على أن الاول ليس بمجسم
١٢٧ المسئلة الثامنة عشر في تعجزهم عن اقامة	١٠٠ قال أبو حامد مجيباً عن الاعتراض الذي
الدليل العرفي على أن النفس الانساني	أوجب أن لا يكون الفاعل عبد الله لاسفة
جوهر روحاني	الافلاك



﴿ فهرست ماها مش الجزء الاول من تهافت الفلاسفة لحدوده زاده ﴾

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
٤١	والجواب عنه بعد تسليم بط - لان الجبر الذي لا يتجزأ	٢	خطبة الكتاب
٤٧	الطريق الثاني قالوا الممكن ان كان له كانه الداني كافي في ضمان وجوده	٥	اعلم ان الفلاسفة وضعوا الموجدات انواعا واجناسا
٤٩	الفصل الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم	٨	الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات
٥٤	الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد	١١	اعتراض بعض الافاضل عليه باننا لا نسلم وأجابه عن النزوع المذكورة
٥٩	الفصل الخامس في ابطال قولهم في كمية صدور العالم عن المدد	١٥	الفصل الثاني في ابطال قولهم بقدوم العالم
٦٤	اعتراض الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله على ما ذهبوا اليه في كمية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد لوجوده	٢١	الاعتراض عليه بان التسلسل اللازم في الحادث البيهقي
٦٥	الاعتبار بحال الانسان	٢٢	الجواب بان بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل
٦٨	قال الامام الغزالي المبدأ الاول ينبغي ان لا يعقل الانفسه	٢٤	بيان رد هذه الجواب
٧٨	الفصل السادس في تعجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها	٣٠	بيان قول الامام حجة الاسلام الغزالي في تقرير الاستدلال الثاني
٨٥	الفصل السابع في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى ولهم فيها مسلكان	٣٥	الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم العالم
		٣٦	اعتراض بعض الافاضل من المتأخرين عليه
		٣٧	بيان ما سمح للؤلؤ في هذا المقام
		٣٩	الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم

فهرست ماہامش الجزء الثاني من تهافت الفلاسفة لطواحه زاده

مجموعه	مجموعه
الفصل الثامن في ابطال قولهم الواحد	٢
الحقة في لا يكون فاعلا ولا شيئا واحدا	
الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفى	
الصفات	
الفصل العاشر في تعجزهم عن اثبات قولهم	١٤
ان ذات الاول لا يقسم بالجنس والفصل	
الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان	٢٠
وجود الاول عين ماهيته	
الفصل الثاني عشر في تعجزهم عن بيان ان	٢٨
الاول ليس بحسم	
فصل في تعجزهم عن القول بان المبدأ الاول	٣١
يعلم غيره بنوع كلي ولم فيه مسالك	
الفصل الثالث عشر في تعجزهم عن اقامة	٤١
الدليل على ان الاول يعلم ذاته ولم فيه	
طريقان	
الفصل الرابع عشر في ابطال قولهم ان الاول	٤٥
لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات	
الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان	٥١
السماء متحرك بالارادة	مجموعه
الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره	٥٦
من الغرض المحرك للسماء	
الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان	٦٢
نفوس السموات طليعة على جميع الجزئيات	
المتأثرة بما كان وما سيكون وما هو كائن في	
الحال	
الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجود	٧١
الاقتراح وامتناع الانسكاك بين الاسباب	
العادية والمسببات	
الفصل التاسع عشر في تعجزهم عن اقامة	٧٨
الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن	
المادة ذاتا	
الفصل العشرون في ابطال قولهم باستحالة	٩٩
الفناء على النفوس البشرية	
الفصل الحادي والعشرون في ابطال	١٠٧
قولهم بنفي اليهث وحشر الاحساد	

هدا سفر بديع حليل ومجموع غريب قليل  
 المشيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب  
 المؤلفات الصادرة عن وكرة علماء أجلة  
 باعين أعلى الكليات أولها تهافت الفلاسفة  
 للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ \* وثانيها تهافت  
 الفلاسفة للإمام ابن رشد الأندلسي المالكي  
 المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضاً للإمام الغزالي في  
 بعض المباحث من الكتاب المشار إليه \* وثالثها  
 تهافت الفلاسفة للعلامة خواجه زاده أوحيد  
 علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه  
 في التحكيم بين الامامين المشار إليهما فيما احتلعا  
 فيه بأشارة من المقدس الساطان محمد الهاتح  
 العثماني وشهد له بالتبليز العلامة الدواني وسائر  
 معاصريه حتى استحق بذلك التقديس من  
 الساطان الموحى إليه كما هو مبسوط في كشف  
 الطنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة  
 العثمانية

وقد وضع الكتابان الأولان في صلب

هذا المصنوع والثالث هاهنا

طبع على نفقة مصطفي الباي الحلبي

وأخويه بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الفصل الثامن في  
 ابطال قولهم الواحد الحقيقي  
 لا يكون واحدا ولا شيئا  
 واحد في ذهب الحكيم الى  
 ان السبب الحقيقي الذي  
 لا يزدوج فيه أصلا  
 كالواجب تعالى على رايهم  
 لا يكون قابلا لشيء وقاعلا  
 له وينبغي ان ذلك امتناع  
 انصاف الواجب تعالى  
 بصفات حقيقة والذي  
 عولوا عليه في ذلك هو ان  
 نسبة الماعل الى المفعول  
 بالوجوب ونسبة القابل  
 الى المقبول بالامكان  
 والوجوب والامكان  
 متماخيان لا يجتمعان في  
 محل واحد بالقياس الى  
 أمر واحد من جهة واحدة  
 ورده هذا الاستدلال بأنه  
 ان أراد ان الماعل عند  
 اتصافه بشرائطه وارتفاع  
 موافقه وصيرورته موصوفا  
 بالعالية بالفعل وجب  
 وجود المفعول به فكذا  
 القابل اذا اجتمع معه  
 جميع ما يتوقف عليه كونه  
 قابلا بالفعل وجب وجود  
 المقبول فيه وان أراد أن  
 القابل وحده لا يجب معه  
 وجود المقبول ولا عده  
 فكذا الفاعل وحده  
 لا يجب معه وجود المفعول  
 ولا عده فلا فرق واجب

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه فان الغرض في هذا القول ان تبين مراتب  
 الأقاليم المشتقة في كتاب التهافت في التصديق والأقناع وتصوراً أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان  
 (قال أبو حامد) حاكيا لدلالة الفلاسفة في قدم العالم واثنته من أدلتهم في هذا الفن على ما له موقع في  
 النفس قال وهذا الفن له من الأدلة ثلاثة هي الدليل الأول في قولهم يستحيل صدور حادث من قديم  
 مطلق لا بالورضنا القديم ولم يصدر منه العالم من لا شيء صدر ما غالم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل  
 وجود العالم يمكن عنه ما كان صرا فادأحدث لم يخل ان يتحدد مرجح أو لا يتحدد فان لم يتحدد مرجح في  
 العالم على الامكان الصريح كما كان قبل ذلك وان يتحدد مرجح انقل الكلام الى ذلك المرجح مرجح  
 الآن ولم يرجح قبل فاما ان يراد الى غير نهاية أو ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا (قلت) هذا القول  
 هو قول في أعلى مراتب الجدول وليس هو موصلا موصلا البرادين لان مقدمته هي عامة والعامة قريبة  
 من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة نسبة وذلك ان أهم الممكن يقال  
 بالاشتراك على الممكن الاكثري والممكن الاثني والممكن على التساوي وليس ظهور الحاجة فيها الى  
 المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الاكثري قد يظن به ان يرجح من ذاته لامن مرجح خارج عنه  
 بخلاف الممكن على التساوي والامكان ايضا منه ما هو في الفاعل وهو ما كان الفعل ومنه ما هو في المفعول  
 وهو ما كان القبول وليس ظهور الحاجة فيه الى المرجح على التساوي وذلك ان الامكان الذي في المنفعل  
 مشهور وحاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الأمور الصغائية وكثير من الأمور الطبيعية  
 وقد يلحق في مثل في الأمور الطبيعية لان أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها وذلك لظن في كثير  
 منها ان الحرك هو التحرك وانه ليس معر وقابتنفسه ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ههنا شيء يحرك

ذاته

عنه بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موصوفا بالمفعول دون القابل اذا لا يتصور استقلاله

واجب عليه من حيث انه قابل في شيء ضروري واحتياج المقبول لامكانه الى العاقل فالفاعل وحده واجب في الجملة والقبول لا يوجب أصلا  
 فلو جازع ما في شيء واحد من جهة واحدة لزم ان كان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحقيقة قد يراد به بيان  
 الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود أي نفس مفهوم الانبياء ونفس مفهوم المجرى وجود من

غير اعادة امرار آخر معهم او قد يراد به التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أي التابع مقيد بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعديل كما في قولنا الدار من حيث انها حارة تسخن الماء أي حارته اعلقة للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن أن يكون مستقلا موحدا مقبولا لاشبهه في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسقته للمقام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موحدا مقبولا أولا يمكن فاما ان يراد به المعنى الثاني أو الثالث ٣ فان اراد الثاني أعني التقييد

ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك لحص عنه القيد ما هو الامكان الذي في الماعل وقد يظن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى العمل الى المرح من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس بغير احتياج الى غير ومثل انتقال المهندس من ان لا يهندس الى انتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير ايضا الذي يقال انه يحتاج الى غير منه ماهو في الجوهر ومنه ماهو في الكيف ومنه ماهو في الكم ومنه ماهو في الابن والقديم ايضا يقال على ماهو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وحوار له كون والساد على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعتقدات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الماعل ايضا منه ما يفعل بارادة ومه ما يعمل بطبيعة وليس الامر في كيفية صدور العمل الممكن الصدور عنهما واحدا أعني في الحاجة الى المرح وهل هذه القسمة في الاعاين حاضرة أو يؤتى البرهان الى فاعل لاشبهه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالبحث عنها وما قاله القدماء فيها وأخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة وهو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط في واحد من هذه المبادئ هو بسبب الغلط العظيم في اجراء البحث عن الموحودات (قال أبو حامد) الاعتراض من وجهين أحدهما ان يقال لم تذكر ون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه الى العاية التي استمر اليها وان يتبدأ الوجود من حيث بدأ أو ان الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة حدث في السابق لهذا الاعتقاد وما المحيل له (قلت) هذا قول سفسطائي وذلك انه سأل عما عكسه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على العمل اذا كان فاعلا محتملا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائزا وأما تراخيه عن فعل الفاعل له بغير جائز وكذلك تراخي العمل عن العزم على الفعل في الماعل المراد بالشك باقي بعينه وإنما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين إما بان فعل الماعل ليس يوجب في الماعل تغيرا فيجب أن يكون له غير من خارج أو ان من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى غير بحقه منه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من غير غير (وذلك) ان الذي يتشكك به المحصور ههنا هو شيان أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله غير والاصل الثاني أن القديم لا يتغير بغير من ضرور التغير وهذا كلام غير البين والذي لا يخفى لا شاعرية منه هو انزال فاعل أول أو انزال فاعل له أول لانه لا يمكنهم أن يصنعوا أن حالة الماعل من المفعول المحدث تكون في وقت العمل هي بينا حالته في وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة متغيرة أو نسبة لم تكن وذلك ضرور فاما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما واذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتحددة اذا أوجبت ان لكل حال متحددة فاعلا فلا بد أن يكون الماعل لها ماعلا آخر ولا يكون ذلك الماعل هو الأول ولا يكون مكتفيا بفعله بههنا بل بغيره وأما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك العمل الذي فرص صلا راعته أو لا بل يكون فعله لتلك

معنى أن صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر ان السبب الامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببها الامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم امكانه حتى تلزم المنفاهة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لاربعهما ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا ان أراده كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتماع في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب



وامتناعه من تلك الجهة وان اراد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع (فان قلت) هب ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والعقل سبب للوجوب فلو اجتمع في ذات واحدة من جهة واحدة لم أن تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالة (قلت) الفعل والقبول انما يجعلان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطاة ولا يلزم من كون

يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس عو حبا أصلا فيلزم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة وليس المقصد إلا أن القبول غير موجب أي ليس منشأ فليتنامل والله الموفق للسداد والهادي إلى سبيل الرشاد (ثم) ان ترانا عن هذا المقام نقول لهم ان ارادنا القابل لا يكون ماعلا أصلا فالدليل على تقدير عامه لا سماعه وان ارادنا الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء وفاعله من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا ينفككم ولا يضربنا لأن المبدأ الأول في جهات واعتبارات كما تحققت من قبل فيجوز أن يكون قابلا لصاحبه باعتبار ذاته وفعلا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا يثبت في الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور أيضا بأنه لم يجوز أن يكون ما يقال له الفاعلية نوعي مختلف بين يكون سببا للفاعل إلى

الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول وهذا لازم كما ترى ضرورة إلا أن يجوز محوران من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث وهذا بعيد الأعلى من محوران ههنا أشياء تحدث من تلقائهم وقول الأوائل من القدماء الذين أسكر والفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفي ههنا الاعتراض من الاحتلال أن قولنا ارادة أزلية وارادة حادثة مقولة اشتراك الاسم بل متضادة فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء وإمكان كونهما المراد من على السواء بعد ان الارادة هي شوق الفاعل إلى فعل اذا فعله كنى الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء فاذا قلنا ههنا مراد أحد المتقابلين فيه أزلى ارتفع حد الارادة بقل طبيعتها من الامكان إلى الوجوب واذا قيل ارادة أزلية لم ترتفع الارادة بحضور المراد واذا كانت لا أول لها لم يتحدد منها وقت من وقت لحصول المراد الا اننا نقول انه يؤدي البرهان إلى وجود ماعل القوة ليست هي الارادية ولا الطبيعية ولكن سماها الشروع ارادة كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن في مادي الرأي أنها متعاقبة وليست متعاقبة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه (قال أبو حامد) مجيها عن العلامة فان قيل ههنا محال بين الاحالة لان الحادث موجب وأسبابا وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل أبنا وجوده موجب قد تمت شرائط ايجابه وأسبابه وأركانه حتى لم يبق شيء منها منتظرا لآلية ثم يتأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بل لا موجب يقبل وجود العالم كان المراد موجودا او الارادة موجودة ونسبته إلى المراد موجودا فلم يتحدد سبب ولا ارادة ولا يتحدد للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تعبرف كيف يتحدد المراد وما المانع من التحدد قبل ذلك وحال التحدد لم يتغير عن حال عدم التحدد في شيء من الأشياء ولا في أمر من الأمور ولا في حال من الأحوال ولا في نسبة من النسب بل الأمور كما كانت بغيرها لم يكن وجود المراد وبقيت بغيرها كما كانت فوجد المراد ما ههنا الاعاية الاحالة (قلت) ههنا بين غاية البيان الا عند من ينكر إحدى المقدمات التي وضعنا قبل لكن أبو حامد انتقل من ههنا البيان إلى مثال وضحي يشوش به ههنا الجواب عن العلامة وهذا هو قوله (قال أبو حامد رضي الله عنه) وليس استحالة هذا الجنس في موجب والموجب الضروري الذي قبل وفي العرفي والوضحي فان الرجل لو لفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البيوتة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ على الحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر المفعول إلا أن يعلى الطلاق عجي والغدا يدخل الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغدا وعند دخول الدار فانه جعله على الاضافة إلى شيء منتظر فلما لم يكن حاضر في الوقت وهو الغدا ودخول الدار توقفت حصول المرحب على حضور ما ليس محاضرا حصل الموجب الا وقد تحدد أمر وهو الدخول وحضور الغدا حتى انه لو اراد مر بدان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس يحصل لم يعقل مع انه الواضح بدانه المختار في تمصيل الوضع فادالم يكن وضع ههنا مفعولا لم يعقله فكيف نعلقه في الايجابات الدائبة العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد ومع وجود القصد اليه الامتناع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصد واليه وانما يتصور ذلك

المفعول في أحد النوعين بالوجوب والآحر بالامكان الخاص فلا تكون نسبة الماعل إلى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمنع أن يكون الماعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا تتم الدعوى الكلية وهو مردوبانه لاشك في أن كل فاعل نظر إلى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن أن تكون نسبتته إلى المفعول بالوجوب على معنى ان الباعلية المشتركة لا تمنع من كون الماعل موجبا لمفعوله ولا من عدم كونه موجبا لمفعوله فالتحذير باق بعبئته اللهم إلا أن يقال ندعى

ان اشتراك الفاعلية بين الفاعلين اشتراك لفظي لا معنوي وايس بينهما فدر مشترك تكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجود  
 نظر الى ذلك ولا يخفى بعده وقد يسمي هذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة  
 واحدة لما مر ويحاج باننا لانسلم ان القبول اثر ولو سلم فلا يسل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله والله  
 اعلم **فصل التاسع في ابطال قولهم في نفى الصفات** ذهبت الفلاسفة الى ان المبدأ الاول ليس له صفات زائدة على

ذاته بل هي عين ذاته  
 لا على معنى ان هناك ذاتا  
 وله صفة وهما متحدان  
 حقيقة كما يخيل في بادئ  
 النظر من ظاهر الكلام  
 فانه ظاهره لطلان لا يذهب  
 اليه عاقل اذ كل واحد  
 من الصفة والموصوف  
 يشهد بغيريته اصاحبه بل  
 على معنى ان ذاته تعالى  
 يترب عليه ما يترب على  
 ذات وصفة معا مثلا  
 ذاتك غير كافية في  
 انكشاف الاشياء لك بل  
 تحتاج فيه الى صفة العلم  
 الذي يقوم بك بخلاف  
 ذاته تعالى فانه لا يحتاج في  
 انكشاف الاشياء وظهورها  
 عليه الى صفة تقوم به بل  
 المفهومات منه كشفته له  
 لاجل ذاته فذاته بهذا  
 الاعتبار حقيقة العلم  
 وكذا الحال في سائر صفاته  
 ومبرجه اذا حقق الى نفى  
 الصفات مع حصول  
 نتائجها وغراتها وبهذا  
 ينفع ما ذكره الامام  
 الغزالي من ان العلم صفة  
 وعرض يستدعي موصوفا  
 ما قول بان المبدأ الاول  
 في ذاته علم والحال انه قائم  
 بنفسه كالقول بان كلاما

في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الحكمة لا يقع الحكمة مالم يتحدد قصد هو  
 ابعث في الانسان بتحدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصد مالم الى العمل فلا يتصور  
 تأخر المقتضود الا لما منع ولا يتصور تنقيد المقتضود لا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق  
 العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزم مناديس ذلك كافي في وقوع العزم عليه بل لا بد من تحدد  
 انبعاث قصد في هذا الاتحاد وهو قول بالغ في يرمى عيب الاشكال في ان ذلك الانبعاث او القصد او  
 الارادة او ما شئت ان تسميه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل فاما ان يبقى حادثا بلا سبب او يتسلسل الى  
 غير نهاية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجود الموصوف بتمام شروطه ولم يبق امر متعذر مع ذلك  
 بتأخر الموصوف ولم يرد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل آلاف سنين لا ينقض شيئا منها ثم انقلب  
 الموصوف موجودا بغيره ووقع من غير امر متعذر وشرط تحقق وهذا محال (قلت) هذا المثال الوضعي الوهمي  
 من الطلاق اوهم انه يؤكده بجهة العلة وهو يوهنها لان الاشعرية طهارة تقول انه كما تأخر وقوع  
 الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار او غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن  
 الاتحاد الداري سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذي تعاق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده  
 لكن ليس الامر في الوضعيات كالامر في العليات ومن شبه هذا الرضي بالعلم في من اهل الطاهر قال  
 لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطبيق المطابق لانه يكون طلاقا وقع من غير  
 ان يتفرق به فعل المطلق ولا نسبة للعقول من المعلوم في ذلك المفهوم الى الموضوع المصطلح عليه (ثم  
 قال ابو حامد) مجيبا عن الاشعرية والجواب ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيى اى شيى  
 كان تعرفونه بضرورة العقل او نظره وعلى انه في المنطق ان يعرفون الا ليق بين هذين الحدين بحد  
 اوسط او من غير حد اوسط فان ادعيتم حدا اوسط وهو الطريق الثاني ولا بد من اظهاره وان ادعيتم  
 معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته محال فكم رافعة المعقولة لحدوث العالم بارادة قديمة  
 لا يحصرها بل لا يحصرها اعداد ولا شبهة في انه لم لا يكبرون العقول عند ادعاء المعرفة فلا بد من اقامة  
 برهان على شرط المنطق بدل على استحالة ذلك ان ليس في جميع ما ذكره الا الاستعداد المجرد والتمثيل  
 بعزمنا وارادتنا وهو فاسد ولا تنافي الارادة القديمة القصد والحادثه واما الاستعداد المجرد فلا يكفي من  
 غير برهان (قلت) هذا القول هو من الاقوال الركيكة الاقتناع وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدعى ان  
 وجوده اعل بجمع شروطه لا يمكن ان يتأخر عنه مفعول ولا يتخلل ان يدعى معرفة ذلك اما بقياس واما  
 انه من المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه ان يأتي به ولا قياس هناك وان ادعى ان ذلك  
 مدركه معرفة اولية وجب ان يترتب به جميع الناس خصوصهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من  
 شرط المعروف بنفسه ان يترتب به جميع الناس لان ذلك ليس اكثر من كونه مشهورا كما انه ليس  
 يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه (ثم قال كالجيب عن الاشعرية) فان قيل نحن بضرورة  
 العقل نه لم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب وتحيز ذلك مكابرة لضرورة العقل  
 (قلنا) وما الفصل بينكم وبين خصوصكم اذ قالوا لكم اننا بالضرورة نه لم احالة قول من يقول ان ذاتا  
 واحدة عالمة بجميع الكائنات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زائدا على

السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسه ادون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم  
 والقدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فان قدس سلوا من المبدأ الاول القيام بنفسه ووردوه الى حقائق الاعراض  
 والصفات التي لا قوام لها بنفسها ثم ان الحكمة استدلت على مطاوعهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت  
 تلك الصفة ممكنة لا محتاجة الى موصوفه او محتاجة الى علة لا يمكن ان لا له لا يتخلل من ان يكون ذات المبدأ الاول ارغبره فان

كان الأول لم يكون الشيء الواحد من جميع الوجودات بلاصفة وفاعلا لها وأنه محال وإن كان غيره لم احتياج الواحد في صفته إلى غيره  
وهو أيضا محال والخواص ما يختار ذات المبدأ الأول علة لها وإن لم يكن لا بد من كون الشيء الواحد من جميع الوجودات بلاصفة وفاعلا  
لها واعتبار لم ذلك لو كان المبدأ الأول واحدا من جميع الوجودات وهو ممنوع فذلك قد عرفت سابقا أن فيه كثرة لمحتج بها على اعتبارية  
ولولم فلا بد من استعانة كون الشيء ٦ الواحد من جميع الوجودات بلاصفة وفاعلا لها وما استدلاله فقد عرفت ضده (ويمكن)

أن يقال أيضا على طريق  
الاعتقادون التحقيق عليها  
غير المبدأ الأول مما هو  
معتدل له واستعانة احتياج  
الواحد في صفته إلى غيره  
ممنوعة فالدليل ما قام  
الأعلى وجوده موجود  
مستغن في ذاته ووجوده  
عن علة غيره وأما استغناؤه  
وعدم احتياجه في صفاته  
إلى شيء آخر لم يدل عليه  
حجة (فان قامت) صفته  
صفة كماله واحتياج في  
صفاته إلى غيره لم استعدته  
صفة الكمال من غيره  
(قلت) ما ذكرته عين  
الدعوى معبر عنها بمادة  
أخرى وما الدليل عليها  
لو احتياج ذاته في وجوده  
إلى تلك الصفات لم من  
استدلاله إلى غيرها احتياج  
الذات في وجوده إلى غيره  
ولا يكون واجبا لكون  
احتياج الذات في وجوده  
إلى غيره من تلك الصفات  
ممنوع وقد يستدل لهم على  
امتناع كون صفاته تعالى  
زائدة عليه كأنه عليه ما به  
لو كانت صفاته زائدة على  
ذاته يكون محتاجا إلى تلك  
الصفات فلا يكون عينا  
مطلقا إذ المعنى المطلق هو

الذات ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة الدنيا  
والى علمه ما في غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالمحدث وطائفة منكم استشهدوا  
إحالة هذا فقالوا إن الله تعالى لا يعلم الانفس فهو العاقل وهو المعلوم وهو العقل والكل واحد (فان  
قال قائل) اتحاد العقل والعاقل والمعلوم الاستعانة بالصبر وادع تقدير صانع العالم لا يعلم صنعه  
محال بالصبر وادع القديم اذ لم يعلم الانفس تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائعين علوا كبيرا لم  
يكن يعلم صنعه البتة بل لا تتجاوز إلى امات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تحوير  
حلاف ما اظهروا من ضرورة امتناع تراخي مفعول الفاعل عن فعله بحججنا وبغير قياس اذ ادهم  
اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي أدى إلى حدوث العالم كالم بدع الغلاسة رد الضرورة  
المعروفة في تعدد العلم والمعلوم إلى اتحادهما في حق الماري سبحانه الامر قبل برهان زعموا انه ادهم  
إلى ذلك في حق القديم وأكثر من ذلك من ادعى من الغلاسة رد الضرورة في ان الصانع لا يعرف ولا بد  
مفعولها اذ قال في الله سبحانه انه لا يعرف الاداة وهذا القول اذ قول هو من جنس مقابلة الفاسد  
بالفاسد وذلك ان كل ما كان معروفا عرفا بايقينا وعاما في جميع الموجودات فلا بد حذر برهان يناقضه  
وكل ما وجد برهان يناقضه فاعما كان مظهره انه تعالى لا الله كان في الحقيقة بل ذلك كان من المعروف  
بصفة البقي تعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والغائب فمن قطع عنه لا برهان عنده الغلاسة على  
الاتحادهما في حق الماري تعالى وأما ان كان القول بتعدد العلم بالمعلوم طائفا فيمكن أن يكون عند الغلاسة  
برهان وكذلك اذ كان من المعروف بصفة الله لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ويدعي رد الاشهر به  
من قبل ان عندهم في ذلك برهان ونحن نعلم على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا اذ أمثاله  
اذ وقع فيه الاختلاف فاعبر حرج الامر به إلى اعتباره بالطرة اما في التي لم تنشأ على رأى ولا هوى اذا  
سدته بالانكسار والشر وطائفة التي فرق بين اليقين والظنون في كتاب المصطفى كانه اذ انار عاينان في  
قول ما قال أحد همامو زون وقال الآخر ليس يجوزون لم يرجع الحكم فيه إلى الطرة السلمية التي  
تدرك المورون عن غير المورون وإلى علم العروض وكان من يدرك الوزن لا يحل بأدراكه عند  
ادرال من ينكره وكذلك الامر في همامو يقين عند المرء لا يحل به عنده اسكار من ينكره وهذه الاقوال  
كها في غاية الوهي والضعف وقد كان يجب عليه أن لا يشخص كتابه بهذه الاقوال بل ان كان قصد فيه  
اقناع الخواص ولما كانت الالامات التي أتت في هذه المسئلة اجنبية وغريبة عن المسئلة قال في أثر  
هذا قبل بل لا تتجاوز إلى امات هذه المسئلة (فتقول) لهم من تنكره ونعلم على حصةكم اذ قالوا قد قدم العالم  
محال لانه يؤدي إلى اثبات دورات الملك لانه لا عداها ولا حصر لا حادها مع ان لها سدا وروما  
وصفا إلى قوله فيلزمكم القول بانه ليس بشيء ولا وتر كما سننص به بعد وهذه أيضا امر اضرة به طائفة فان  
حاصلها هو انه كما انكم تحزرون عن نقض دليلنا في ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لمكانت  
دورات الاشع ولا وتر كذلك تحزرن عن نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يرل مستويا بشرط العمل  
انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول غايته هو اثبات النشأ وتقريره وهو من اعراض السفسطائيين  
(وانت) يا هذا الماطر في هذا الكتاب بقصد سمعت الاقوال التي قالتها الغلاسة في اثبات ان

ما لا يحتاج إلى غير ذاته (وحوايه) ان يقال ان أريد بالاحتياج إلى تلك الصفات الاحتياج  
في وجوده إليها فلم يمتنع وان أريد في انكشاف الأشياء وأمثلة فالاروم مسلم ولكن لا بد من استعانة بالذات في الدليل ما دل الال  
على وجوده موجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه وأما احتياجه في انكشاف الأشياء غيره مما لا يتوقف الوجود  
عليه إلى صفات قائمه به فلم تقم حجة على امتناعه (قال الامام الغزالي) ان لهم مسلمين في امتناع كون صفاته زائدة عليه (أحد همام)

انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما ان يستغنى كل منهما عن الآخر في وجوده أو يفترق كل منهما الى الآخر أو يحتاج أحدهما الى الآخر دون العكس (والأول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) أن لا يكون الشئ منهما واجبا وهو خلاف الفرض (والثالث) أن يكون أحدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معلولا لافتقاره الى سبب فيؤدي الى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو أيضا محال (وثانيهما) ٧ انه لو كان له صفة زائدة على ذاته تكون تلك

الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها وكانت معه مولة فلا يكون واجب الوجود كالوهذا المسلك هو الأول بعينه مع تغير عبارته (واجب) عن المسلك الأول بوجهين (أحدهما) على طريق البحث دون التحقيق (والآخر) على طريق التحقيق بمحصل الأول هو أنكم ان أبطلتم القسم الأول أعني استتباع كل من الموصوف والصفة عن الآخر يلزم التعدد في الواجب وقد بينا انه لا يبرهان لكم على امتناع تعدده على أن مسألة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة بحسب الذات والصفة وبحسب الأجزاء فثبتت نفى الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحصل الشئ هو أنا مختاران الذات في قوامه غير محتاج الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان أردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة

الما لم يقدم في هذا الدليل والأقوال التي قالتها الاشعرية في مناقضة ذلك فامع أدلة الاشعرية في ذلك وامع الأقوال التي قالتها الفلاسفة في مناقضة أدلة الاشعرية بما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد) فقولتم تنكرون على خصوصكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانهاية لأعدادها ولا حصر لأحدها مع ان لها سدا وسورا ونصفا فان تلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون دورة زحل ثلاث عشرة دورة الشمس ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس طيه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لأعداد دورات زحل لانهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلاث عشر بل لانهاية لأعداد دورات الثوابت الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما انه لانهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة (فلو قال قائل) هذا بما يعلم استحالة ضرورة فيما اذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع ووتر جميعا أولا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا أولا شفع ولا وتر فبقية لم يطالنه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وتر أو واحد فكيف أعور ما لانهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعور ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا توجهت حركات دوارة واربعين طرف في زمان واحد ثم توهم عدم دور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى ثلاثين سنة ثلاث عشرة دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا توجهت جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل مذ وقعت في زمان واحد بدعيته لم يلبد أن تكون نسبة جميع ادوار الحركة من جميع ادوار الحركة الاولى هي نسبة الجزء من الجزء وأما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة تكون كل واحد منهما بالقوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء تكون كل واحد منهما بالفعل وليس يلزم أن يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فيه دليلهم لانه لا نسبة توجد بين عظيمين أو قديرين كل واحد منهما الفرض لانهاية له فاذا القدهما كما كانوا مرضون مثلا لجملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما لم في الجزأين من الجملة وهذا بين بنسبه فهذا القول يومه انه اذا كانت نسبة الأجزاء الى الأجزاء نسبة الاكثر الى الأقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين وأما اذا لم تكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا ذلة واذا وضع ان هنالك نسبة هي نسبة الكثرة الى الأقل توهم انه يلزم عن ذلك محال آخر وهو ان يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له وهذا انما هو محال اذا أخذ شيان غير متناهيين بالفعل لانه متى تعدد النسبة بينهما وأما اذا أخذت بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لا ما أجاب به أبو حامد عن العلافة وبهذا يفعل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعتبرها كما هو وما جرت به عادتهم أن يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لانهاية لها وليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لانهاية لها وهذا الصحيح ومعتزلة به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة وذلك انه متى لم أن توجد واحدة منها لم أن توجد قبلها اسباب لانهاية لها وليس يجوز أحد من الحكماء وجود اسباب

فاعلم ولا نسلم ان الصفة لا تحتاج الى الموصوف لم أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز أن يقال كان ذات الواجب قديما لا ماعل له وكذلك صفة قدعة مع ولا ماعل لها وان أردتم بواجب الوجود أن لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلبا ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولا كذا قدعة لا ماعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فالجواب لذلك والدليل لم يدل الاعلى قطع التسلسل في العلل الغابلية وقطع التسلسل يحصل بمفاعل له صفيات لا ماعل له ولا صفياته وهو محل الصفية وليس له محل قابل

وأجاب عن الثاني بأنه إن أراد بكون الصفة ثابتة بالذات وكون الذات سببا لها أن الذات علة فاعلية لها وأنما مفعولة للذات فمفعول  
فإن ذواتنا ليست بعلة فاعلية فاعلية تعلمنا وإن أردنا أن الذات محل وأن الصفة تقوم به قيام الصفات والموصوبات فسلم وليسكن لا يلزم منه  
أن يكون لها فاعل ولم لا يجوز أن تكون قداسة بالذات من غير أن يكون لها فاعل فلا يلزم أن لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد  
وأما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الأخير ٨ فلا دليل على أصالتها هذا ما ذكره (فان قيل) إن أراد بقوله في المسلك الأول

فيؤدي إلى أن يرتبط ذات  
واجب الوجود بسبب  
الذات الموصوفة  
تكون  
محتاجة إلى علة خارجية  
لكن صفتها مفعولة لها  
فعدم لزومها ذكره سابقا  
فظاهر أن يلزم منه الآن  
تكون الصفة مفعولة  
محتاجة إلى علة وأما إن  
تلك العلة هي غير الذات  
حتى يعلم احتياج الذات  
البراق صفاتها فلم يلزم قط  
بل اللازم أحد الأمرين  
أما كون القابل فاعلا  
أو كون الذات محتاجة إلى  
علة خارجية في صفاتها كما  
قررناه فيما سبق وإن أراد  
أن واجب الوجود الذي  
هو الصفة يكون مرتبطا  
إلى علة ومحتاجا إليها فظاهر  
الفساد إذا حكمنا لا يقولون  
بكون الصفة واجبة على  
تقدير زيادتها وقيامها  
بذات الواجب حتى يدفع  
ذلك الاحتمال بل لزوم الحال  
الذي هو كون الواجب  
مفعولا (قلنا) المحل الصحيح  
هو المعنى الأول وأما  
اكتفاءه على أحد  
اللازمين لظهور استحالة  
الأخرى زعمهم وعليه ينبغي  
أن يحمل كلامه في الدليل

لأنها لها كما تجزؤه الدهرية لأنه يلزم عنه وجوده بسبب من غير سبب ومحرك من غير محرك ليس  
القوم لها أدام البرهان إلى أن هو ما مبدأ محركا زائلا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وإن علة يجب أن  
يكون غير متراخ عن وجوده لم أن لا يكون له مبدأ كالحال في وجوده، والا كان فعله ممكنا لضرورة  
فلم يكن مبدأ أول فيلزم أن تكون أفعال الماعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده  
وإذا كان ذلك كذلك لم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطاً في وجود الثاني لأن كل  
واحد منهما ما هو غير فاعل بالذات وكون بعضه قابلاً لبعض هو بالعرض مخفوزاً ووجوده بالانهاية له  
بالعرض لا بالذات بل لزم أن يكون هذا النوع بالانهاية له أمر ضرورياً بالوجود مبدأ أول أزلي  
وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة بل وفي الأشياء التي يظن بها أن التقدم بسبب التأخر  
مثل الإنسان الذي ولد له إنسان مثله وذلك أن المحدث للإنسان الماشي باليه بالناسا آخر يجب أن يترقى  
إلى فاعل أزلي قديم لا أول لوجوده ولا لحدوثه إنساناً عن إنسان فيكون كونه إنساناً عن إنسان آخر  
إلى ما لانهاية له كونه بالعرض والقبلية والبعدية بالذات وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده كما لا أول  
لأفعاله التي يفعلها بلا آلة كذلك لا أول لآلته التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها من أفعاله التي من  
شأنها أن تكون بآلة فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات دفعوا وجوده وعسر حل قائلهم  
وظنوا أن دليلهم ضروري وهذا من كلام الفلاسفة بين فاسد قد صرح رئيسهم الأول وهو أرسطو بأنه لو  
كان للحركة حركة لما وجدت الحركة وأنه لو كان للاسططقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا النوع  
لانهاية له ليس عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه أنه قد انقضى ولا أنه قد دخل في  
الوجود ولا في الزمان الماضي لأن كل ما انقضى فقد ابتدئ وما لم يتبدأ ولا انقضى وذلك أيضاً بين في  
كون المبدأ والنهاية من المضاف ولذلك يلزم من قال أنه لانهاية لدورات انقضا في المستقبل أن لا يصح  
لها مبدأ لأن ماله مبدأ وله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الأمر في الأول والآخرة أعني ماله  
أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له وما لا آخر له ولا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزء من  
من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له ولذا إذا سلمنا أنه كمال الفلاسفة هل انقضت الحركات التي قبل  
الحركة بالماضى كان جوابهم أنهم لا ينقض لأن من وضعهم أنها لا أول لها ولا انقضاء لها أيها المتكلمين  
أن الفلاسفة يسمون انقضاءها ليس بصحيح لأنه لا ينقص عندهم إلا ما ابتدئ فقد تبين لك أنه ليس في  
الدلة التي حكاه عن المتكلمين في حدوث العالم كما يفي أن تبلغ مرتبة اليقين وأنها ليست تلحق  
بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاه عن الفلاسفة في هذا الكتاب لأجوبة بمراتب البرهان  
وهو الذي قصدنا به في هذا الكتاب وأفضل ما يجاب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان  
الماضي أن يقال تدخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لأن كليهما لا مبدأ له وأما ما أجاب به أبو حامد  
عن الفلاسفة في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض والرد عليهم فلهذا نصه  
(قال أبو حامد) فإن قيل محل الغلط في قولكم إنها جلة مركبة من أحادها من هذه الدورات معدومة أما  
الماضي فقد انقضى وأما المستقبل فلم يوجد بعد والجملة أشارت إلى موجودات حاضرة ولا موجودها  
ثم قال هو في مناقضة هذا (قلنا) العددية تنقسم إلى الشفع والوتر ومقتضى أن يخرج عنه سواء كان

الثاني فليتأمل في تطبيق عبارته على هذا المعنى (ثم اعلم) أن ما ذكره في جوابه الأول عن المسلك الأول من أن العدد  
مسئلة أمتهاع تعدد الواجب لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فائتماته بدور غير موجه لأن مسألة  
امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه لها دليلين نقلا عن الحكماء بأن أحدهما مبنى على نفي الكثرة والأخر غير مبنى عليه ما أقول بأما  
لأنتم إلا بالبناء على نفي الكثرة لا وجه له على أن الدليل المبني على نفي الكثرة محمول على ما ذكره المحققون هو أن الواجب بنفسه



المساهية فلو كان مشتركين اثنين لما رأنا التعيين فيلزم تركيب كل منهما بما به الاشتراك وبما به الامتياز وهو محال فينبى التوحيد على نفى  
الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيوقف نفى الكثرة بحسب الذات والصفة على مسألة التوحيد التي تتوقف على  
نفى الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور أصلا اللهم إلا أن يراد التركيب في دليل التوحيد بمجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء أو باعتبار  
الذات والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجود بنفس المساهية وذلك لا يلزم ٩ كلام الحكما في كتبهم ولا كلام

الدعوة عنهم وأما جوابه  
التحقيق فيناه على أن علته  
الحادثة إلى المؤثر الحادث  
لا الامكان على ما هو رأى  
فدعاء المتكلمين ما أقدم سواء  
كان ذاتا أو صفة لا يحتاج  
إلى مؤثر ولا يلتبس عليك  
بهذا ملك أن الشيء إذا  
كان محتاطا إلى قابل في  
وجوده فهو من حيث هو  
لا يستقل بوجوده فإذا  
نظر إلى ذاته من حيث هي  
هي كان الوجود والعدم  
بالنظر اليها متساويين  
والأما كان أحدا الطرفين  
أولى به لذاته فان امتنع  
الطرف الآخر بسبب تلك  
الأولية الناشئة من ذاته  
كان هذا الطرف الأول  
لذاته واجبا فيكون ذاته  
من حيث هو هو مستقلا  
في وجوده وليس كذلك  
فان لم يمتنع الطرف الآخر  
حاز وقوعه نظرا إلى ذاته  
بسببه فتوقف أولوية  
الطرف الأول على انتفاء  
سبب الطرف الآخر لان  
أولوية أحدهما منافية  
لأولوية الآخر سواء تعدد  
السبب أو اتحد فلا تكون  
تلك الأولوية الشابتة  
للتطرف الأول ثابتة له

العدم وجودا باقيا أو ما ينافي إذا فرضنا عددا من الاهداد لزمنا أن نفقد ذاته لا يتخلون كونه شقها أو ورا  
سواء قدرنا ما موجودا أو معدومة فانه ان انعدمت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت هذا امتنع  
قوله وهذا القول اغيا يصدق فيما له مبدأ أو نهاية خارج النفس أو في النفس أعني حكم العقل عليه  
بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده وأما ما كان موجودا بالقوة أى ليس له مبدأ أو نهاية فليس  
يصدق عليه لانه شفع ولا نه وتر ولا انه امتدأ ولا انه انقضاء ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل  
لان ما في القوة في حكم المعدوم وهو الذي أراد الفلاسفة بقولهم ان الدورات التي في الماضي والمستقبل  
معدومة وتحصيل هذه المسئلة أن كل ما يتصف بكونه جلة محدودة ذات مبدأ أو نهاية فاما أن يتصف  
بذلك من حيث انه مبدأ أو نهاية خارج النفس واما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس لا خارج  
النفس فاما ما كان منه كلا بالفعل ومحدودا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج  
واما فردا أما ما كان منها جلة غير محدودة خارج النفس فانها لا تكون محدودة الامن حيث هي في  
النفس لان النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف أيضا من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد  
واما من حيث هي خارج النفس فلا يستتبع لا يكونها زوجا ولا فردا وكذلك ما كان منها في الماضي  
وضمعه بالقوة خارج النفس أى ليس له مبدأ أو ليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا إلا أن يوضع  
بالفعل أعني كونها ذات مبدأ أو نهاية الامن حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدورية  
فواحدها في طمها لا يكون زوجا ولا فردا إلا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا الغلط  
أن الشيء إذا كان في النفس بصفة أو هم انه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولما لم يكن شيء مما وقع في  
الماضي يتصور في النفس الامتتاهيا ظن ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا طمها خارج النفس ولما  
كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين على ما لا نهاية فيه التهور بأن يتصور جزأ بعد جزء ظن أن فلا طون  
والاشعرية انه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لانها لها وهذا كله حكم خيالي لا رهاى  
ولذلك كان اضبط لأصله وأحد ظن لوضعه من وضع ان العالم له مبدأ أن يضع انه له نهاية كما فعل كثير من  
المتكلمين وأما قول أبي حامد بهد هذا على اننا نقول لهم انه لا يستحيل على أصلكم وجودات حاضرة هي  
آحاد متغايرة بالوصف ولانها لها وهي نفوس الأدميين المغارقة للأبدان بالموت فهي موجودات  
لا توصف بالشفع ولا بالوتر فيم تتكررون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتهم بطلان تعلق  
الارادة القديمة بالأحداث ضرورة وهذا الرأى في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ولعله مذهب  
ارسطوطا ليس فانه قول في غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغي أن تشكر وأقولنا في ما هو ضروري عندكم  
انه غير ضروري ان قد تصنعون أشياء ممكنة يدعى خصومكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل أى كما  
تصنعون أشياء ممكنة وخصومكم يرون انها ممكنة كذلك تصنعون أتم أشياء ضرورة وخصومكم تدعى  
انها ليست بضرورية وليس تقدر ون في هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعوتين وقد تبين في علم المنطق  
أن مثل هذه معاندة خطابية ضعيفة أو سفسطائية والجواب في هذا أن يقال ان الذي يدعى انه معلوم  
بالضرورة هو في نفسه كذلك والذي تدعون أن بطلانه معروف بالضرورة وليس كما تدعونه وهذا  
لا سبيل إلى الفصل فيه إلا بالذوق كما لو ادعى انسان في قول ما لانه موزون وادعى آخر انه غير موزون

٢ - نهايت ابن رشد  
لذاته بل مع انضمام سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فإذا كان الطرفان  
متساويين نظرا إلى ذاته يكون محتاجا إلى الفاعل في رجحان أحد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل حاكما بأن ترجح أحد المتساويين  
على الآخر يحتاج إلى مرجح خارج عن ذاته (فان قلت) اللازم من تساوي الطرفين نظرا إلى ذاته الاحتياج إلى أمر به يترجح أحد  
المتساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح ما هو لا يلزم أن يكون ذلك المرجح شرطا أو محلا قابلا (قلت) احتياج

أحمد المنساوي في الوقوع إلى فاعل بوجهه ضروري حاصل في أولية العقول بخلافه أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والامر الخارجي الذي هو الفاعل أو غيره شرطاً في تأثير ذاته في وجوده فن قال ان مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الاتحاد مطلقاً سواء كان اتحاداً لنفسه أو لغيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلاً ولا التقدم عليه بالوجود فيتم تقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به دل جواز أن تكون الذات من حيث هي فاعلة لوجودها ١٠ يلزمه تنحيز ذلك في جميع المكات فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلاً

لكن البيان في ذلك ذوق العطرة السليمة الماثقة وأما وضع نفوس من غير هيولى كثير قبل العدد فغير معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة والعديدية هي المادة عنددهم وسبب الاتفاق في السكينة العديدية هي الصورة وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فحال وذلك أنه لا يتبين شخص بوصف من الأوصاف إلا بالعرض إذ قد كان يوجد مشاركاله في ذلك الوصف غيره وأما يفتقر الشخص من الشخص من قبل المادة وأيضاً ما متناع ما لا نهاية له على ما هو وجود الفعل أصل معروف من مذهب القوم سواء كان أجساماً أو غير أجسام ولا نعرف أحد افرق بين ماله وضع في هذا المعنى إلا ابن سينا فقط وأما إسرائيل الأس فلا أعلم أحد منهم قال هذا القول ولا يلزم أصلاً من أصولهم فهي شرافة لأن القوم يسكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسمه أو غير جسم لأنه يلزم عنه أن يكون ماله نهاية أكثر مما لا نهاية له وأما ابن سينا اتفاقاً قصد به اقتناع الجمهور فيما اعتادوا معاهمة من أمر النفس لكنه قول قابل الاقتناع فانه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل أعني إذا قسم ما لا نهاية له على جزئين \* مثال ذلك أنه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسمه لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية له لكل واحد منهما ما بالفعل وذلك مستحيل وهذا كله أغما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد) فإن قيل فالصحيح رأى أفلاطون وهو أن النفوس قديمة وهي واحدة وأما تنقسم في الأبدان فإذا أفرقتها أعادت إلى أصلها واتحدت (قلنا) فهذا أقبح وأشنع وأولى بأن يعتقدهم العقلاء ضرورة العقل ما نأقول نفس زيد عين نفس عمر وأوغيره فإن كانت هيئة فهو باطل بالضرورة فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه لتساوي في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلية مع النفوس في كل إضافة فإن قلتم أنه عين وأما تنقسم بالثقل في بالابدان قلنا وإقسام الواحد الخي ليس له عظم في الحجم بكمية مقدارية بحال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل الأقابل لا فاقته يعود ويصير واحد بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالجدول في الأنهار ثم يعود إلى البحر فاماً لا كمية له فكيف ينقسم والعدد من هذا كله أن نبين أنهم لم يجزوا وأخصوهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث الابدعوى الضرورة في امتناع ذلك وأهم لانفسهم لو ن عن يدي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) أمار يدعه وغير عمر وبالعدد وهو وعمر واحد بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمر وبالعدد مثل ما هو زيد غير عمر وبالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمر واثنتين بالعدد واحدة بالصورة فكان يكون لنفس نفس فادامضطر أن تكون نفس زيد وعمر واحدة بالصورة وأما يلحقه الكثرة العديدية أعني القصة من قبل المواد فإن كانت النفس ليست تملك إذا هلك البدن أو كان فيعاشي هذه الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا يسيل إلى افشائه في هذا الموضع والقول الذي استعمل في إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي وذلك أن حاصله هو أن نفس عمر وأما أن تكون هي عين نفس زيد وأما أن تكون غيرهما لست هي نفس عمر وهي غيرهما فان الغير اعم مشترك وكذلك هو هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمر هي واحدة من جهة كثيرة من جهة كانت قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها وأما قوله أنه لا يتصور انقسام

لوجودات الأشياء فليأمل وأما جوابه عن المسلك الثاني فمحصوله راجع إلى جوابه الحقيقي عن المسلك الأول من تجزؤ يكون الصفة القديمة مستغنية عن العلة الفاعلية وقد عرفت ما فيه ثم أغرض على نفسه بأنه إذا أثبت ذاتاً وصفت وحلولاً للصفة في الذات كان هناك تركيب وكل تركيب يحتاج إلى مركب ولذلك لم يجز أن يكون المبدأ الأول جسمياً (وأجاب) بأن قول القائل كل تركيب يحتاج إلى مركب كقوله كل موجود يحتاج إلى موجود فيقال له الأول موجود وقديم لاعلة له ولا موجود له فكذلك يقال هو موصوف قديم لاعلة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بداته بل الكل قديم بلا علة وامتناع كون الأول جسمياً إنما هو لكون الجسم حادثاً هذا ولا يخفى عليك بعد تأملك أن الوجود إذا لم يكن عارضاً للماهية كما ذهب إليه الحكماء في وجود الواجب لا يلزمه وصمة الاحتياج ونقص الامكان

وأما إذا كان الوجود زائداً على الماهية فالعقل بضرورته يحكم بأنه لا بد في انصاف الماهية من فاعل اما الذات كما ذهب إليه المتكاملون في حق الواجب أو غيره كما هو في المكات وليس التركيب مما لا يحتاج إلى شيء أصلاً كوجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه إلى ما يحتمل منه التركيب فلا بد له من مركب هو اما الذات أو غيرها فلا يتصور قيام صفة بذات من غير أن يكون ذلك القيام مع لا شيء من ذات أو غيرها ولا صفة موجودة من غير احتياج في وجودها إلى

فأصل كما تحققت من قبل ثم إن الحكماء لما ذهبوا إلى أن المبدأ الأول جلت عظمتها لا يجوز أن تكون له صفات موجودة تزايدة على ذاته قائمة به مع أنهم يقولون أنه مبدأ أول وجود واحد قديم وبقا واجب الوجود وعقل وعاقل ومعقول ومريد وقادر وحى زعوا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد بإضافة شئ إليه أو إضافة إلى شئ أو سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الإضافة توجب كثرة فانه إذا قيل له مبدأ فهو وإشارة إلى أن وجود غيره منه وهو سبب له فهو ١١ إضافة له إلى معلولاته وإذا قيل له أول فهو وإضافة إلى الموجودات بعده وإذا قيل موجود فمعناه أنه وجود محض ليس به عرض للماهية وإذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا وإذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخر وإذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه وجود لا علة له وهو مبدأ الغير فيكون جمعا بين السلب والإضافة وإذا قيل عقل فمعناه أنه موجود بحد بصرى عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منترعة منه فان الشئ إذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلا أى تعسلا وأدرك أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار عقلا وإذا قيل عاقل فمعناه أن ذاته المجردة عن المادة ولواحقها ماهية مجردة هى ذاته فهو عاقل ذاته وإذا قيل معقول فمعناه أن هو بته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذى حصل ماهيته المجردة شئ والعاقل هو الذى له ماهية مجردة شئ وليس فى شرط هذا الشئ أن يكون هو أو آخر بل

الافيه الى كية وقول كاذب بالجزء وذلك ان هذا صادق فيما ينقسم بالذات فالنقسم بالذات هو الجسم مثلا والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الاجسام بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هى منقسمة بالعرض أى بانقسام محها والنفس أشبه شئ بالصورة وكان الصوة ينقسم بانقسام الاجسام المنقسمة ثم بعد ذلك ان اتحاد الاجسام كذلك الامر فى النفس مع الابدان فانيته بعقل هذه الافاويل السفسطائية قبيح فانه يظن به انه من لا يذهب عليه ذلك وانما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من حلق القاصدين لاطهار الحق واصل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امعن فى كتبه ولم يكن هذه الافاويل ليست بصفيدة نوعا من أنواع اليقين قال والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث الابدعى الضرورة فأنهم لا ينقسمون عن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) اما من ادعى فيما هو معروف بنفسه انه بحالته ما انه بخلاف تلك الحالة فلا يسر بحد قول بنفسه عنه لان كل قول انما يبين بامور معروفة استوى فى الاقدار منها الخصمان فاذا ادعى الخصم فى كل قول خلاف ما وضعه خصمه لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته لكن من هذه صفته فهو خارج عن الانسانية وهو لأهم الذين يجب تأديبهم بترك حل الشبهة واما من ادعى فى المعروف بنفسه انه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه فهذا له دواء وهو حل تلك الشبهة والجواب واما من لم يتعرف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى اقناعه شيئا ولا معنى لتأديبه ايضا فانه مثل من كلف الاعمى أن يتعرف بمصور الألوان أو بوجودها (قال ابو حامد رضى الله عنه) محتج على الفلاسفة فان قيل هذا يتركب عليكم فى ان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بقدرته أو سقته وانها لبقدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة التارك متناهية أو غير متناهية (فان قلتم) متناهية صار وجود المارى متناهيا أولا وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدته المكانات لانها لا تعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا فى الانفصال عن دليلهم الثانى (قلت) أكثر من يقول بحديث العالم يقول بحديث الزمان معه ولذلك كان قوله ان مدة التارك لا تتخلو ان تكون متناهية أو غير متناهية قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينقضى ولا ينتهى ايضا فان الخصم لا يسلم ان التارك مدة واعا الذى يلزمهم ان يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذى هو مبدأه أبعد من الآن الذى نحن فيه اذ ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مدة دارا محدودا لا يقدر المصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وان قالوا انه يمكن ان يكون طرفه أبعد من الآن من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن فى ذلك الطرف الثانى ان يكون طرفه أبعد منه فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فلهنا امكان حدوث مقادير من الزمان لانها لا نهاية لها وان يكون ابعدها وها على قولكم فى الدورات شرط فى حدوث المقدار الزمانى الموجود معها وان قلتم ان ما لا نهاية له لا ينقضى فى الزمان خصومكم فى الدورات الزمكم فى امكان مقادير الزمنة الحادثة وذلك ان الفرق بينهما ان تلك الامكانات الغير المتناهية وهى المقادير التى لم يخرج الى العمل وامكان الدورات التى لانها لا نهاية لها قد خرجت الى الفعل (أقول) امكانات الاشياء هى الامور اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على

شئ مطلقا اعم من هو أو غيره فالاول اذ له ماهية مجردة لشئ هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشئ فهو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التى لشئ هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشئ هو ذاته ومن تأمل قليلا علم ان العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا الاتمضاء لا يتضمن ان ذلك الشئ آخر هو وقت يتبين ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة الية وإذا قيل قادر فنعنى به انه ان شاء قيل وان لم يشأ لم يفعل وهو بهذه المثابة اذ ليس من شرط ذلك انه لا يدوان يشاء اذ يقال فلان قادر على ان يقتل نفسه وان

علم انه لا يقتل وهو صادق واذا قلنا لو اراد الفعل لا يشترط في صدق هذه المتصلة صدق جزاها بل جازان يكونا كاذبين مع صدقهما او كل ما هو مريد له فهو كائن وليس مريد له فقير كائن والذى هو مريد له لم يكن مريدا له لما كان وما لا يريد له لو اراده لكان واذا قيل مريد فتعني به انه عالم بما يصدر عنه وليس كارهه فثبوت الارادة على العلم وهو عين الذات والقدرة ايضا راجعة الى الذات لا باعتبار قيام صدور عنا الى تحريك الآلات البدنية ١٢ كاليد والرجل وغيرهما ونفكر في ذلك التحريك الى قوة تكون مبدأ لنا وهذه القوة هي

المسماة بالقدرة في حقنا وما يصدر عنه تعالى ليس يقتصر الى شيء من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراد لا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه الى أمر زائد على ذاته كما في حقنا ولذلك أمثلة فينا ناسا به لا من كل وجه وهو انك تتصور وجهه اتخيل اليه فتبصره حركته بعض الأعضاء وتتصور أمرا يتبعه تغيير وجهك وتتصور أمرا يثير منك الشهوة والاشوق وليس سبب ما ذكر من الأمور الا لتصور من غير استهلال آله واذا قيل له حتى لم يرد به الا أنه عالم يفيض عنه الوجود الذي يسمى فعلا له فان الحى هو الفاعل الدراك فاحد الامر من العتبرين في الحياة هو الفاعل والايضا وهو إضافة له الى معلوله والآخر هو كونه عالما وهو أيضا غير رائد عليه كما علمت فلا تكون حياته زائدة على ذاته أيضا اذا عرفت هذا وتأملت ما ذكرناه امكنت أن ترجع سائر ما يطلق عليه الى نفس الذات أو الاضافة أو السلب فلا ينطيل

الاشياء أو مع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهمي ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل بعد وجوده الدورة الحاضرة وجود دورات لانهاية لها يستحيل وجود امكانيات دورات لانهاية لها الا ان لقائل ان يقول ان الزمان محدود المقدار أعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر كما يقول قوم في مقدار العالم ولذلك أمثلة هذه الاقوال ليست برهانية وليكن كان الاحتفاظ ان يضع ان العالم محدثا ان يضع الزمان محدود المقدار ولا يضع الامكان متقدما على الممكن وان يضع العظم كذلك متناهيا لئلا يكون العظم لكل والزمان ليس له كل (قال أبو حامد رضي الله عنه) كما كان الغلاصة لما أسكر خصومه ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم ينوع من الاستدلال على هذه القضية قال قيم تنكرون على من ترك دعوى الضرورة ويدل عليه امن وجه آخر الى قوله والا فلا يتصور تغيير الشيء عن مثله بحال (أقول) حاصل ما حكى هو عن الغلاصة في هذا الفصل في الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن ماعل اذ انه ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا العناد انما تأتي لهم بانهم تساووا من خصومهم ان المقابلات كلها متماثلة بالاضافة الى الارادة القدعة ما كان منها في الزمان مثل المتقدم والمتأخر وما كان منها وجودا في الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد وكذلك العدم والوجود هما عندهم متماثلان بالاضافة الى الارادة لازلية فلما تساووا هذه المقدمة من خصومهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شأن الارادة ان لا ترجح فعل أحد المثلين على الثاني الا بمحض وعلة توحده في أحد المثلين ولا توجد في الثاني والواقع أحد المثلين عنها بالانفاق فكان الغلاصة تساووا في هذا القول انه لو وجد لازلا ارادة لا يمكن ان يصدر حادث عن قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجؤا الى ان قالوا ان الارادة القدعة صفة من شأنها ان تتغير الشيء عن مثله من غير ان يكون هنالك شخص يبرح فعل أحد المثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شأنها ان تسخن والعلم صفة من شأنها ان تحيط بالمعلوم وقال لهم خصومهم من الغلاصة هذا محال لا يتصور وقوعه لان المتماثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحد هادون الثاني الامن جهة ما هما غير متماثلين أعني من جهة ما في أحد هاهنا صفة ليست في الثاني (أقول) اذا كانا متماثلين من جميع الوجوه ولم يكن ههنا شخص يخص أصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كانا متعلقين بهما على السواء وهى سبب الفعل فليس يتعلق الفعل باحد هاهنا أولى من تعلقه بالثاني ولان يتعلق بالفعل المتضادين معا واما ان لا يتعلق باحد منهما وكلا الامر من مستحيل في القول الاول كأنهم سلوا لهم ان الاشياء كلها متماثلة بالاضافة الى الفاعل الاول والزمواهم ان يكون هنالك شخص أقدم منه وذلك محال فلما أجابوهم بان الارادة صفة من شأنها تماثل عن مثله عما هو مثل عاينهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكأنهم ناكروهم في الاصل الذي كانوا سلوه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل فعل سفسطائي (قال أبو حامد) مجيبا عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين أحدهما ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفت ضرورة ان نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهم ما يقتضيهكم بأرادته فاسدة تضاهاى المقابلة في العلم وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور قررناها فتم تبعد والمفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات

الكلام بتفصيلها (قال الامام العزالي) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى يعلم غيره كالشيخ أبي علي موجودة وغيره من محققين يلزمه ان يكون فيه نوع كثرة اذ لا شك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انشاء علمه بغيره فلو كان أحدهما عين الآخر لم يمكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهو اذن شيان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذ لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيتحقق هنالك نوع كثرة

(وأما من قال منهم بأن المبدأ الأول جل ذكره لا يعلم إلا ذاته تعالى عن قول المذاهبين ظاهراً كبيراً) فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي استنكف متأخروهم عن نصرتها بحيث يلزمهم تفصيل معلولاته عليه تعالى إلا لاشك في أن العلم شرف وإن عدمه نقصان والملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والاول لا يعرف الانفسه فهو ناقص بالنسبة الى آحاد الماس فضلا عن الملائكة بل البهائم مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخرى سواء لم يتخلصوا أيضا عن الكثرة ١٣ لانهم ان قالوا يكون علمه بذاته غير ذاته وقد جاءت الكثرة

موجوده لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في حقيقة قبل هذا عمل وهي  
وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء الى التصديق بذلك فهم تنكر ون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تقدير الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليس باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باسم الشرع والافعال ارادة موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقيقة الانسليم ان ذلك غير متصور فانا نفرض عترتين متساويتين بين يدي المنشوق اليهما لا اخرج عن تساويهما جميعا فانه يأخذ احدهما الاحتمال بصفة شام الخصاص الشيء عن مثله وكل ما ذكره من الخصائص من الحسن والقرب أو تبسّر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفاءه ويبقى امكان الاختلاف فانه بين امرين اما ان نقول انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اعراضه فهو حقاؤه وفرضه ممكن واما ان نقول ان التساوي اذا فرض بقي الرحل المنشوق ابداً فغيره لا يتصور ايظا فلا يأخذ احدهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا محال علم بطلانه ضرورة فاذا ن لا يدل كل ناظر شاهد او غائبه في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله (أقول) حاصل هذه المعاندة في فهمي وجهين (أحدهما) انه يسلم أن الارادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها ان غير الشيء عن مثله بما هو مثل وان دليل العقل قد اضطرب الى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل الاول وما يظن من انه ليس بممكن وجود صفة بهذه الحال وهو مثل ما يظن انه ليس هنا موجود ولا هو داخل العالم ولا خارجة وعلى هذا فتكون الارادة الموصوف بها الماعل سبحانه والانسان معقول باشترك الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأزل غير وجودها في الحديث وانما تسميم الارادة بالشرع وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد انه جدي لان البرهان الذي ادى الى اثبات صفة بهذه الحالة أعني ان تخصص المثل باليجاد عن مثله انما هو وضع المرادات متماثلة وابست متماثلة بل هي متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها واحدة الى الوجود والعدم وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل فوضعه ان الاشياء التي تتعاقبها الارادة متماثلة وضع كاذب ويأتي القول فيه بعد (فان قالوا) انما قلنا انها متماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان مقدساً عن الاغراض والاغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله (قلنا) اما الاغراض التي حصوها بما تكمل به ذات المريد مثل أعراضنا التي نحن من قبلها تتعلق ارادتنا بالاشياء فهي مستحيلة على الله سبحانه لان الارادة التي هذا شأنها هي شوق الى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد (وأما الاغراض) التي هي لذات المريد لان المراد يحصل منه المريد شيء لم يكن له بل انما يحصل ذلك المراد فقط كاحراج الشيء من العدم الى الوجود فانه لا شئ في أن الوجود افضل له من العدم أعني للشيء المخرج وهذه هي حال الارادة الأزلية مع الموجودات فانه انما يختارها ابداً افضل المتقابلين وذلك بالذات واولاً لهذه وأحد صفتي المعاندة التي تضمنها هذا القول أساس المعاندة الثانية فانه لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الارادة التي في الشاهد ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الاشياء التماثلة ارادة غير الشيء عن مثله وضرب لذلك مثالا مثل أن يفرض بين يدي رجل عترتين متماثلتين من جميع الوجود ويقدر انه لا يمكن ان يأخذهما معا ويقدر انه ليس متصوفاً في واحدة منهما مأمراً بجمع فانه

وان قالوا يكون علمه وقد ارتكبوا باطلا اذ لا فرق حيث يثبت بينهم وبين قائل بان علم الانساب بذاته عين ذاته وهو حقاؤه اذ به عقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تول غفلته وبقيته لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة والقول بأن الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الاول لا يفيدهم لان الغير به لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز أن يطرأ على الشيء وغير الشيء اذا قرن الشيء لم يصبر هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علمه بذاته عين ذاته فان الوهم يتسع بتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم ولا يخفى عليه ان ما ذكره من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير لعلمه بذاته انما يتم لو عرفت حقيقة ما تمم أمكن توهم انتفاء أحدهما مع

ثبوت الآخر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون شيء واحد لوازم مختلفة غير متنافية صادقة على ذلك الشيء مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشيء بحقيقةه ولا تصادق تلك اللوازم به توهم ان ما صدق عليه كل منها غير ما صدق عليه الآخر فيكون حيث يثبت أن توهم ثبوت ما صدق عليه أحدهما مع انتفاء ما صدق عليه الآخر من ما صدق عليه شيء واحد في نفس الامر والحق ان من قال منهم بأن الله تعالى به لم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم غيره لانه معلوم له وحاضر عنده من غير أخذ بصورة منه فلا يلزمه كثرته في المبدأ الاول



باعتبار العلم بذاته والعلم بغيره وأما الشيخ أبو علي فإنه قد ذهب في كتاب الاشارات الى أن علمه بذاته علم حضوري وعلمه بغيره يحصل  
صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويلزمه أيضا القول بكون الشيء قابلا وفاعلا معا بالنسبة الى أمر واحد  
والقول بكونه محلا لمولاته الممكنة وبأنه تعالى لا يوجد شيئا مما يماثل بذاته بل بتوسط الأمور والحالات فيه الى غير ذلك مما يخالف  
الظاهر من مذاهب الحكماء ١٤ وقد ماؤهم القائلون بنسب العلم عنه تعالى وأدلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

والمشاؤون القائلون بانحداد  
العاقل بالمعقول انما  
ارتكبوا تلك المحالات  
حذر ان الترام هذه المعاني  
وأما الذين قالوا بأنه تعالى  
لا يعلم غيره تعالى عن قول  
المطلبين علوا كبيرا فان  
مذهبهم وان كان باطلا كما  
بيته الامام العزالي رحمه  
الله تعالى لاستلزامه تفضيل  
معلوماته عليه تعالى الا انه  
لا يلزمهم الكثرة فيه تعالى  
لان علم الشيء بنفسه علم  
حضورى عندهم لا يحتاج  
فيه الى صورة زائدة وليس  
يقول الانسان عن وجود  
ذاته أصلا بل قد لا يلتفت  
اليه لاشغاله بأمر آخر  
فيظن أنه عاقل عن نفسه  
وليس بغافل وأما قوله فان  
الوهم يتسع لتقدير الذات  
فهم طريان الشهور فخاله  
راجع الى ما تقدم من  
امكان توهم الانفكاك  
وقد عرفت ما فيه  
والفصل العاشر في  
تجريحهم عن اثبات قولهم  
ان ذات الاول لا يتقسم  
بالجنس والعقل  
قالوا المبدأ الاول لا يجوز  
أن يتركب بحسب العقل  
من جنس وفصل واذا لم

لا بد وأن يميز احداهما بالاختصاص فانه اذا فرض شيء بهذه الصفة ووضع مريدا الحاجة الى كل  
التمز أو اخذه احدى التمرتين في هذه الحال ليس هو تغيير المثل عن مثله وانما هو إقامة المثل بدل المثل  
فانه هو ما احدهم بلغ مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلق بتغيير اخذ احداهما عند الترك المطابق  
لا باخذ احداهما وتغييره عن ترك الاخرى أعني اذا فرضت الاغراض فيها متساوية فانه لا يؤثر اخذ  
احدهما على الثانية واعاد يؤثر اخذ واحدة منهما أيهما اتقى ويرجع على ترك الاخرى وهذا بين بنفسه  
فان تمييز احداهما عن الثانية هو ترجيح احداهما على الثانية ولا يمكن أن يترجح احد المثلين على  
صاحبه بغيره ومثل وان كان في وجودهما من حيث هما متحصنان ليسا متماثلين لان كل شخص بين يعاين  
أحدهما الثاني بصفة خاصة فان فرضنا الارادة تعلق بالمعنى الخاص من أحدهما تصور وقوع الارادة  
بأحدهما دون الثاني لان الغيرية موجودة فيهما فاذا لم تتعلق الارادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان  
فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الاول في الاعتراض (ثم ذكر أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض  
على قولهم انه لا يوجد صفة تميز احد المثلين عن صاحبه فقال والوجه الثاني من الاعتراض هو اننا نقول  
انهم في مذهبهم كما استغنيت عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم واحد عن السبب الموجب له على هيئة  
مخصوصة تماثل تعاضله اقل اختصاص ببعض الوجود واستحالة تغيير الشيء عن فعله في العقل وفي اللزوم  
بالطبع أو بالصورة لا تختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به أولى من قبول الوضع وهذا ما لا يخرج عنه  
(قلت) محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم أن يمتنعوا ان ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء  
عن مثله وذلك انه يظهر من أن العالم ممكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل وبكيفية غير هذه الكيفية  
لانه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر واذا كان كذلك فكيف هي مماثلة في اقتضاء وجوده قال  
الفلاسفة ان العالم اعلم ما يمكن ان يكون بشكله المخصوص وكيفية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص  
وانما هذا التماثل انما يتصور في أوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره  
(قبل لهم) قد كان يمكنكم أن تنجبهوا عن هذا بان خلق العالم وقع في الوقت الاصح ولا يمكن نزيه شيئين  
متماثلين ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما اخلافا (أحدهما) تخصيص جهة الحركة التي للأفلاك  
(والثاني) تخصيص موضع الاطمين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضنا في الخط الواصل من  
احدهما الى الثانية مركز الكرة فانه يمكن أن يكونا نقطتين فتخصص نقطتين عن سائر النقاط التي تصلح  
أن تكون قطبا للكرة الواحدة بينهما عن سائر النقاط التي في تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصوصة  
لاحد المثلين (فان قالوا) انه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلا لقطبين (قلنا لهم) يلزمكم  
على هذا الاصل ان لا يكون متشابه الاجزاء وقد قامت في غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له  
شكل بسيط وهو الكروي وايضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة صارت  
غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم أو من جهة انها جسم هوائي ولا يصح عدم التشابه من هاتين  
الجهتين وادا كان هذا كما افكنا يستقيم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم مماثلة كذلك يستقيم  
لتصورهم ان جميع اجزاء العالم في كونها أقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص منها بوضع دون وضع  
ولا بوضع ثبوت دون موضع فهذا هو تخصيص هذا المعناد وهو خطي وذلك ان كثير من الأمور التي ترى

يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذا لم يتركب من الجنس والعقل الذاتيين وما يقال من انه مشترك  
للممكنات في كونه موجودا وللعقول في المبدئية فهو ليس مشترك في الجنس بل في الخارج الا انهم فان مشاركتهم للممكنات انما هي في  
الوجود المطابق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدئية اضافة لازمة له بالقياس الى معلوماته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص  
الواجبي فهو عين ماهية الواجب ومحال في وجودات الممكنات بالحقيقة لا يشترك بينها الا في الوجود المطابق الذي هو خارج عنها لا في

طها وأما الجوهرية فالحقه قوتهم على الله تعالى ليس بجوهر إذا الجوهر هو الما وجود لا في موضوع وليس المراد بالوجود في تعريف  
الجوهر الما وجود بالفعل والالزم من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في  
موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب ان ليس له عندهم ماهية يعرضه الوجود وانما حقيقة عين الوجود الخاص الواجب فلا  
يكون مع في الجوهر مشترك بينه وبين غيره وهذه الدعوى وان لم تكن مخالفة ١٥ لأصول الاسلام الا انه لمسلم يتم دليلهم

على دعواهم تعرض له  
الامام حجة الاسلام الغزالي  
بافتقار اثره والمشهور  
مهم في بيان هذه الدعوى  
مسالك الاول هو المسلك  
العام الذي يدل على نفي  
التركيب عنه مطلقا سواء  
كان من اجزاء متباعدة في  
الخارج او من اجزاء متمايزة  
في الذهن وهو انه لو تركب  
الواجب من اجزاء متباعدة  
في الذهن او في الخارج  
لاحتاج الواجب لذاته في  
ذاته ووجوده الى جزئه  
بحسب نفس الامر وجميع  
اجزاء الشيء وان كان نفس  
ذلك الشيء لكن كل واحد  
من اجزائه غيره فلا يكون  
ذاته مع قطع النظر عن  
الغير الذي هو كل واحد من  
اجزائه كافيا في وجوده  
بل يكون ذاته في نفسه  
ووجوده محتاجا الى غيره  
والاحتاج الى الغير بحسب  
نفس الامر يمكن فيلزم  
كون الواجب ممكنا وجوابه  
ان يقال ليس معنى كون  
الاجزاء العقلية اجزاء للماهية  
الا ان العقل يستترع من  
نفس الذات البسيطة مع  
قطع النظر عن عوارضها  
بحسب الاستعدادات  
والشروط المقتضية لها

بالبرهان انه ضروري في بادئ الرأي يمكنه (حكى عن الفلاسفة) انهم يزعمون ان البرهان قام  
عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام بحسب لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي المكري  
المحرك ودورا واربعة اجسام اثنتان منها اثنان ثقيل بالاطلاق وهي الارض التي هي مركز كرة الجسم  
المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وان الذي يلي الارض هو الماء  
وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف بالاضافة الى الارض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء  
وثقيل بالاضافة الى النار وان سبب استحياب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة  
الاثارة ولذلك كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة للنار بالاطلاق هو انها في غاية القرب من  
الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام انما وجد فيها الامران جيبا اعني الثقل والخفة لكونهما  
في الوسط بين الطرفين اعني الموضع البعد والقرب وانه لو لا الجسم المستدير لم يكن هذا لك لا ثقيل ولا  
خفيف بالطبع ولا أسفل ولا فوق بالطبع لا باطلاق ولا باضافة ولما كانت مختلفة بالطبع حتى تكون  
الارض مثلا من شأنها ان تتحرك الى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما يتناهي  
من جهة الجسم المكري لان الجسم المكري متناه بذاته وطبيعته اذ كان محيط به سطح واحد مستدير واما  
الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذ كان لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ولذلك كانت غير  
متناهية بذاتها وانه لما كان هذا لم يتضح ان يكون الجرم المحيط بالعالم الا كريا والافلاكات الاجسام  
يجب ان تتناهي اما الى اجسام اخرى او غير ذلك الى غير نهاية واما ان ينتمى الى الحلاء وقد تبين امتناع  
الامر من فن تصور هذا علم ان كل عالم يفرض لا يمكن ان يكون الامن هذه الاجسام وان الاجسام  
لا تحلوان تكون اما مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة واما مستقيمة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة  
اعني اما نارا واما ارضا واما ما بينهما وان هذه لا تكون الامستديرة اوف محيط مستدير لان كل جسم اما  
ان يكون متحركا من الوسط او الى الوسط واما حوالى الوسط وان من تحركات الاجرام السماوية بعينها  
وشما لا امر جت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من  
اجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم اعني في اجرائها وانه لو لم تطلت حركتها من هذه الحركات  
لفسد هذا النظام والترتيب اذ كان ظاهرا ان هذا النظام يجب ان يكون ثابتا لا يبدل في وجوده من هذه  
الحركات وانه لو كانت اقل او اكثر لاختل هذا النظام او كان نظاما آخر وان عدده هذه الحركات اما  
على طريق الضرورة في وجودها واما على طريق الافضل وهذا كله فلا نطمع هنا في تبينه ببرهان  
وان كنت من اهل البرهان فانظره في مواضعه واسمع هنا قاريل هي اقبح من اقاويل هؤلاء فانها وان  
لم تفدك اليقين فانها تفيدك غلبة ظن بحركتها الى وقوع اليقين بالنظر في العلوم وعليك ان تتوهم ان  
كل كرة من الاكر السماوية وهي حية من قبل انها ذات اجسام محدودة المقدار والشكل وانها  
محركة بذاتها من جهات محدودة لا من اى جهة انفتحت وكل ماهية اصفته فهو حي ضرورة اعني انه  
اذا رايها جسمها محدودا السكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من  
قبل شئ خارج عنه ولا من اى جهة انفتحت من جهاته وانه يتحرك معالي وجهين متقابلين قطعنا له  
حيوان وانما قال الامن قبل شئ خارج لان الحديد يتحرك الى حجر المغانط ليس اذا حضره حجر

مفهومات متعددة متعلقة بها انتهى أعها اجتناسا وخصها اوصلا وهذه المفهومات وان كانت متمايزة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها  
أيضا لانها صور لشي واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غاية ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز ان يوجد من ذاته بدون اعتبار عوارضه  
مفهومات متعددة محمولة عليه فان اردباحتها الى الغير في ذاته ووجوده هذا انقدر فلا نسلم استحسانه واستلزامه لا يمكن وان ارد  
معنى آخر فلا بد من بيانه حتى تتسكك عليه (فان قلت) الدلالة الدالة على الوجود الذهني دللت على ان الوجود في الذهن هو عين

الماهية الخارجة فثبته لتكون الماهية الواجبة على تقدير تركها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد نفسه من أمرين  
محتاج إلى كل واحد منهما أقية وجود المحدث (قلت) الأجزاء العقلية متحدة بحسب الخارج ماهية ووجودا والأفانما أن تختلف ماهية  
وتحدد وجودا أو تختلف في الماهية والوجود معا وعلى الأول أن قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الأجزاء لم حلول شيء  
واحد في محال متعددة وإن قام مجموعها ١٦ من حيث هو ولم وجوده الكلي بدون الجزء وكلها محال (لا يقال) لا سلم أنه إن

المغناطيس من خارج وأيضا فهو يتحرك أيضا اليه من اى جهة اتفقت فاذا صحت هذا فالاجسام  
السمائية فيها موضع هي اقطاب بالطبع لا يصح أن تكون الاقطاب منها في غير ذلك الموضع كما أن  
الحيوانات التي هذا لها أعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من اجسامها الافعال مخصوصة ليس يصح  
أن تكون مواضع آخرتها مثل أعضاء الحركة فانها في مواضع محدودة من الحيوانات والاقطاب هي  
من الحيوان الكرى الشكل غير له هذه الاعضاء أعني أنها أعضاء الحركات لا فرق بين الحيوان الكرى  
الشكل في ذلك والغير الكرى الا ان هذه الاعضاء تختلف في الحيوان الغير الكرى بالشكل والقوة  
وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ولذا لا تظن بها في بادئ الراى انها لا تختلف وانها يمكن أن  
يكون القطبان في ذلك أية نقطتين اتفقت وذلك انه لو قال قائل ان هذه الحركة في هذا النوع من  
الحيوان أعني الذي هو نايجوز أن تكون فيه في أى موضع اتفق منه وان تكون منه في الموضع الذى  
هي فيه في نوع آخر من الحيوان لمكان أهلا أن يضل به لانه انما جعلت في كل حيوان في الموضع  
الاو في لطباع ذلك الحيوان أو في الموضع الذى لا يمكن تغييره في حركة ذلك الحيوان كذلك الامر في  
اختلاف الاجرام السماوية في مواضع الاقطاب منها وذلك انما ليست الاجرام السماوية واحدة بالنوع  
كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع كما تشخص الحيوانات المختلفة وان كان ليس بوحدة الشخص واحد  
من النوع فقط (قلت) الجواب بعينه هو الذى يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك الى جهات  
محتملة وذلك أن من جهة انها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة كالحال في اليمين والشمال  
والأمام والخلف التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوانات الا انها في الحيوانات المختلفة مختلفة  
بالشكل والقوة وهي في الاجسام السماوية مختلفة بالقوة اما ما يرى ارسطو ان للسماء جميعا وشمالا وأماما  
وخلفا وفوقا واسفل فاختلف الاجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شئ  
يخصها أعني انها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوى الأول حيويا أو واحدا  
بعينه اقتضى له طبعه امام جهة الضرورة أو من جهة الافضل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة  
واحدة من المشرق الى المغرب وماتر الافلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة وان  
الجهة التي اقتضت طبعه جرم الشكل حيث شد افضل الجهات لمكون هذا الجرم هو افضل والافضل في  
التحركات واجب أن يكون له الجهة الافضل وهذا كله بين ههنا به هذا الخو من الاقتناع وهو بين في  
موضع بهرمان وهو طاهر قوله تعالى لا تبدل لكلمات الله ولا تبدل خلق الله وان كنت تحب أن  
تكون من أهل البرهان فعليك التماسه في موضعه وانت لا يعسر عليك اذا فهمت هذا فهم خلقا وأما  
الجميع التي احتج بها البرهان ههنا في عمائل الحركتين المختلفتين بالاضافة الى جرم من الاجرام السماوية  
وبالاضافة الى مادته منافاه يتجلى في بادئ الراى ان الحركة المشرقية يمكن أن تكون لغیر الملك الأول وانه  
يمكن أن يكون له الحركة الغربية وهذا كما قلنا مثل من يتجلى ان جهة الحركة في السرطان يمكن أن  
تكون جهة الحركة في الانسان وانما يعرض هذا الطن في الانسان والسرطان موضع اختلاف الشكل  
فيهما وعرض هذا في الاكر السماوية موضع اتفاق الشكل ومن نظر الى مصنوع من المصنوعات لم  
يكن له حكمة اذا لم تكن له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه وادالم يقف أصلا على

قام بالجموع لزوم وحسود  
الكل بدون الجزء وانما  
يلزم ذلك لولم يكن ساريا  
في الاحراء (لانا نقول)  
الوجود الحاصل في أحد  
الجزأين غير الوجود  
الحاصل في الآخر فيتمدد  
الوجود فسيرجع الى  
القسم الثاني وعلى الثاني  
يلزم أن يتبع كل أحدهما  
على الآخر وهو لان  
الامور المتمايزة بحسب  
الخارج في النهاية  
والوجود يتبع كل بعضها  
على بعض بالمواطأة وان  
فرض بينهما أى ارتباط  
أمكن فالمسألة الواحدة  
تكون مختلفة بالتركيب  
والإساطة بحسب الوجودين  
فباعتبار الوجود الخارجى  
لاتركب فيها أصلا لذاته  
اليسطة كافية في وجودها  
الخارجى من غير اعتبار  
أمر آخر معها وباعتبار  
الوجود الذهنى تكون  
مركبة وذاته بحسب هذا  
الوجود محتاجة الى غيرها  
الذى هو جزؤها كما تحتاج  
الى الحل والماعل المفيض  
بوجودها في ذلك المحل  
ولان سلم استلزامه لاامكان  
وعناقته لاوحوب الدانى

والخاص ان الامر البسيط الذي لا تعدد فيه أصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا وجد في العقل فمسله حكمته العقل الى مفهومي متمايزين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجى فقد يكون المسألة لازمة للماهية بالنظر الى الوجود الخارجى والتركيب بحسب الوجود الدهنى فلا تكون الماهية مطلقة ولا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجى بل عند حصولها في الذهن ولا نسلم استحالة واستلزامه للامكان (المسألة الثانية) ان واحدا الوجود

لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية لها سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود فلا يشارك الواجب غيره في ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وادام يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحتاج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل (وجوابه) ان ماد كرمبني على أن لا يكون في الوجود واجبان والا يجوز أن يكون بينهما جنس مشترك غير مقتضى لامكان الوجود بل لوجوبه ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي ولا يلزم امكان الواجب ١٧ وقد بينا أن ما ذكرنا من الأدلة على

الوحدانية غير تام فلا يتم ما يقتضي عليه أيضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا إلا أن المقصود الرأيه - م بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكرنا ثم لا سلم ان عدم مشاركتها لشي من الاشياء في ماهيته يدل على أنه لا جنس له لم لا يجوز ان يكون له جنس واحد مختص في نوعه بحسب الخارج وان كان له أنواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الأنواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكرنا من امكان الواجب وذلك لا ينافي برهان التوحيد وهو ما موضع تأمل وهو أن الماهية الجسمية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز أن لا يوجد في الخارج بعض أنواعه أولا فليتأمل - وأيضا ما ذكرنا من الدلائل على تقدير بقاءه فليتأمل على أنه لا يكون مركبا من الجنس والاصل ولم يدل على أنه لا يجوز أن يتركب من أمرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركيب الماهية مطلقا من أمرين متساويين غير

ممكنه أمكن أن يظن انه يمكن أن يوجد ذلك المصنوع وهو بأي شكل اتفق وبأي كمية اتفقت وبأي وضع اتفق لا خراشه وبأي تركيب اتفق هذا يعني هو الذي اتفق للتكلمين مع المدرس السهامي وهذه كلها طنون في بادئ الرأي وتجان من نظن هذه الطنون في المصنوعات هو حاصل بالمصنوعات وبالصانع وانما عنده فيها طنون غير صادقة كذلك الامر في المخلوقات فتبين هذا الاصل ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه سادئ الرأي فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل سبئكم بالاخمين أعمال الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا جعلنا الله تعالى من أهل البصائر وكشف عنا حجب الجهالة انه معتم كرم وأما على الافعال الخاصة بالأجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذي أطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث يقول سبحانه وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وا يكون من المؤمنين ولنه نقل ههنا قول أبي حامد في الحركات وهو هذا (قال أبو حامد) رحمه الله والارام الثاني في تعيين حركات الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله دعوى الاختلاف في الاحوال واليهيات (قلت) وأنت لمن يخفى عليك الاقتناع في هذا القول في الجواب عنه وهذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطوائع الشريفة والافعال المحمكية التي كونت من أحدها وشبه علم الله تعالى يعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا لجهنم ان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر في وجود العالم متضادان فكيف يدعي تشابههما ولكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الآيات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور مرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والارضاع والامكان والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه فانه ان سلم أن امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل الوجود دون العدم فلا يسع أن يتوهم ان امكان الابهاس من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد أن يدعي ان الجهات المتقابلة متميزة ولا يمكن له أن يدعي ان القابل له متميزا بل وانه يلزم عنهما افعال متميزة وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذام تقدم وهذا متأخر (أقول) يمكن ان يدعي انه متميزا لان في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم من المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها محبة تلفة واما ان يكون قابل فعل الاصداد واحد في وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث وفي مساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشيء وزمان عدمه واحدا أعني في مادة الشيء القريبة له كان وجودا فاسدا لا مكان عدمه وان كان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (أقول) من رام من هذه الجهة اثبات الماغل هو قول مقتنع حدى لارهاقني وان كان يطن بابي نصر وابن سينا انهم سلكوا في اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدمون وانما تتبع هذان الرجلان في المتكلمين من أهل ملنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر في الآيات انما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر وادام يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم

٣ - تفاوت - ابن رشد  
تأمل ما علم في موضعه (وقد يجاب) بان قولك كل ماهية لها سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيئا في تلك الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية أعم من أن تكون نوعية أو جسمية فلا نسلم ذلك لم لا يجوز أن يكون للواجب جنس يندرج تحته نوعان الواجب ويمكن آخر ماهية ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي امكان الوجود ولا وجوده بل ان انهم

المتصل الواجب صار واحدا وان انقسم المتصل الى اثنين صار كواحد بحيث لا يمكن ان يكون كل منهما وم سواء كانت طبيعته نوعية او حادثة اذا  
 انقسم اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يغيره اما ان يقتضى وجوده اقتضاء تاما او لا والاول الواجب والثاني اما ان يقتضى عدمه  
 اقتضاء تاما او لا والاول المتنع والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها اصلا والطبيعة الجسمية التي توجد في المتصل  
 لا يجوز ان يقتضى وجوده اقتضاء ١٨ تاما والا فهدم اتحادها مع الماهية النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضاء

ولا يمكن ان يتبعه وقت لحدوث العالم لان قبله اما ان لا يكون زمانا واما ان يكون زمانا لانها به على  
 كلا الوجهين لا يتعلّق به وقت مخصوص تتعلّق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الاخير به كتاب  
 التفتا باطلا في لآنها الفلاسفة لان الذي يفيد الباطل هو انه ثابت (وقوله) وان ساع لهم دعوى  
 الاختلاف مع التشابه كان تلصوهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات يريدان ان يصح للاسفة  
 دعواهم الاختلاف في جهات الحركات صحيح تلصوهم دعوى الاختلاف في الازمنة مع اعتقادهم  
 التشابه فيها (وهذه) معاندة بحسب قول افاثل لا بحسب الامر في نفسه اذا سلم التناسب بين الجهات  
 المتقابلة والازمنة المتخالفة وقد بينا ان هذا عدم التناسب في هذا الغير بين الازمنة والجهات ولتصحيح  
 ان يلتزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها اقاويل جديدة  
 (قال ابو حامد) الاعتراض الثاني على اصل دليلهم ان يقال انكم اسندتم حدوث حادث من قديم ولا بد  
 لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث وطبائعا فان اسندتم الحوادث الى الحوادث الى غير  
 نهاية فهو محال ليس ذلك مما به مقدمة عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنى عن الاعتراف باصانع واثبات  
 واجب ومستمدة الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو  
 القديم فلا بد ان هي اصلهم من تجو برصد وحدث من قديم (قلت) لو ان الفلاسفة ادخلوا الموجود  
 القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا الصمون الاستدلال اى لو وضعوا ان الحادث بما هو  
 حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من ان ينفكروا عن الشك في هذه المسئلة لكن ينبغي ان  
 تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة  
 محدودة متناهية مثل ان يكون فاسد الفاسد منهم اشترط في وجود الثاني فقط (اقول) انه واجب ان  
 يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي تكون منها الثالث  
 صورة ذلك ان تنوهم انسانين فعمل الاول منهما الثاني من مادة انسان ثان فلما صار انسانا ثانيا فسد  
 الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادة اسان انسانا ثالثا فسد الانسان الثاني فصنع من مادة  
 الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن ان يتوهم في مادتين تأتى الفعل الى غير نهاية من غير ان يعرض في  
 ذلك محال وذلك مادام الفاعل باقيا فان كان هذا الماعل الاول لا اول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل  
 لا اول لوجوده ولا آخر كما ينبغي فيما ساف وكذلك يعرض ان يتوهم في الماضي اعني انه متى كان  
 انسانا قد كان قبله انسان فعلة وانسان فسد وقبل ذلك الانسان انسان فعلة وانسان فسد وذلك ان كل  
 ما هذا شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل واما لو كان انسان عن انسان  
 من مواد لانها لها اواخر يمكن ان يزيد تزيد الاما به له امكن مسجلا لانه كان يمكن ان يوجد كل غير متناه  
 لانه ان وجد كل مقناها ان يزيد تزيد الاما به له من غير ان يفسد شئ منه امكن ان يوجد كل غير مقناها وهذا  
 شئ قديمه الحكيم في السماع فاذا في الجهة التي بها ادخل القدماء موجودا قد اذ ليس بغير اصل ليست  
 هي من جهة وجود الحادث ههنا حادثة بل عاها قديمة بالجنس والاحق عندهم ان يكون هذا  
 المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم ان يكون بالذات عن سبب حادث  
 واما الجهة التي من قبلها ادخل القدماء في الوجود موجودا ازليا واحدا بالعدم من غير ان يقبل ضربا

فلازم كون الممكن واجبا  
 اولاً فيلزم تخلف مقتضى  
 الذات عنها ونقل الامام  
 حجة الاسلام الغزالي رحمه  
 الله تعالى عنهم في بيان  
 هذا المطلوب تهمة عليه  
 ما ذكره الشيخ ابو علي في  
 بعض كتبه من ان كل  
 مركب ذات كل جزء منه  
 ليس هو ذات الآخر ولا  
 ذات المجتمع اما ان يصح  
 لكل واحد من جزائه مثلاً  
 وجوده منفرد لكنه لا يصح  
 للمجتمع وجود دونهما  
 فلا يكون المجتمع واجب  
 الوجود او يصح ذلك  
 انه من الممكن لا يصح  
 للمجتمع ولا ياتي الاخر  
 وجود دونه فالحال يصح له  
 ذلك من المجتمع والاجزاء  
 الاخر فليس واجب الوجود  
 بل واجب الوجود هو  
 الذي يصح له ذلك وان كان  
 لا يصح لذلك الاجزاء مفارقة  
 الجلية في الوجود ولا للجملة  
 مفارقة الاجزاء وتعلق وجود  
 كل بالآخر فليس شئ منهما  
 بواجب الوجود فيكون كل  
 منهما محكماً اعترض  
 عليه بما حاصله ان البرهان  
 اعاد على انقطاع سلسلة  
 الممكنات بوجود لا يحتاج

الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود مركباً من  
 جزاين كل واحد منهما لا يحتاج لشيء أصلاً ويكون المجتمع منهما محتاجاً الى كل منهما في تقويمه من غير احتياج الى فاعل وجوده وان أريد  
 بواجب الوجود في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل ولا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان أريد ما لا يحتاج  
 الى شيء أصلاً سواء كان جزءاً مقوماً أو غير مقسّم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان ما دلي الأعلى مقطع للسلسلة لا يكون



محتاج الى الفاعل ولا يتبر بقدوم كونه واحدا بالشيء الاخر ورده الامام الرازي بان ما ان يكون شيء من الجزئين مفقدا الى الآخر اولا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شيئا اخر لشيء واحد له وحدة حقيقة ضرورية ان الامور التي لا يكون بينها احتياج لا تتركب منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء الواجب ليست اجزاء له هذا خلاف وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علة للبعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا ١٩ لداته ولا يكون المركب واجدا

بل الواجب الجزئية الآخر (فان قلت) لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الجزئين مفقدا الى الآخر وتكون بينهما ملازمة كما بين الآونة والبنوة فيتركب منهما ماهية واحدة وحدة حقيقة قائمة ولم لا يكون هذا القدر في تركب الماهية الحقيقية الواحدة (قلت) ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن آخر في قوامه ووجوده وتخصصه كان المركب منهما واحدا اعتباريا كالانسان الموصوع بجنب الجرس لماهية واحدة وحدة حقيقة قائمة فان كان بين الاجزاء احتياج في احد ما ذكرته كان بينهما ممكنا محتاجا الى فاعل قطعا فلا يكون المركب منها واجدا والا لم يكن الواجب الذي له وحدة حقيقة مركبا منها وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها وبين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة قسما الكل واحد منهما بالآخر كما بين الصورة

من ضرور التغيير في زمان احدهما اهم القوا هذا الوجود الدوري قديما وذلك انهم افوا كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله وكذلك فساد العاقد منها العود كونه بالما بعد فوجب ان يكون هذا التغيير القديم عن محرك قديم ومحرك قديم غير متغير في جوهره وانما هو متغير في المكان باجرائه اى يقرب من بعض الكائنات ويبتعد فيكون ذلك سببا لفساد العاقد منها او كون الكائن وهذا الجرم السماوي هو الموجد للتغير المتغير الا في الامور لا في غير ذلك من ضرور التغيير فوجب للحوادث من جهة افعالها الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال له اعني انه لا اول لها ولا آخر عن سبب لا اول له ولا آخر والوجه الذي من قبله ادخلوا وجودا قديما ليس يحسم اصلا ولا ذي هيولى هو انهم وجدوا جميع اجناس الحركات ترتقي الى الحركة في المكان ووجود في المكان ولا ترتقي الى متحرك من ذاته عن محرك او غير متحرك اصلا لا بالذات ولا بالعرض والاول حدث محركات متحركة معا فبما هي ذواتها وذلك مستحيل فيلزم ان يكون هذا المحرك الاول ازايا والالم يكن اولها اذا كان ذلك كذلك فكل حركة في الوجود فهي ترتقي الى هذا المحرك بالذات بالعرض وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك واما كون محرك قبل محرك مثل انسان يولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات واما المحرك الذي هو شرط في وجود الانسان من اول تكوينه الى آخره بل من اول وجوده الى انتضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات وشرط في حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضع بغيره وانما يمكن باقوال هي من حسن هذا القول وهي اقنع من اقوال الخصوم عندهم انصف وان ترى في ذلك هذا فقداسة تغتبط عن الانفصال الذي ترفقه ابو حامد عن خصمه الفلاسفة في توجيه الاعتراض عليهم في هذه المسئلة فانه انفصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التي من قبلها ادخلوا وجودا اريا في الوجود لم يبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الاولي وذلك هو كما قلنا بتوسط ما هو اولى في جوهر كائن فاسد في حركته الجزئية لافي الحركة الكلية الدورية او بتوسط ما هو من الاعدال اولى بالجنس اى ليس له اول ولا آخر (قال ابو حامد) مجيبه عن الفلاسفة قلت نحن لانه صدور حادث من قديم اى حادث كان بل بغير صدور حادث من قديم هو اول الحوادث من القديم اذا غارق حالة الحادث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لامن حيث حضور وقت ولا آله ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب بتجدد له حالة واما اذا لم يكن هو الحادث الاول جار ان يصد منه عند حدوث شيء آخر من استبعاد المحل القابل ارضه والوقت الموافق او ما جرى هذا المجرى ولما اورد ابو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم اما السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد فيه فقامم فاما ان يتسائل الى غير نهاية او يقتضي الى قديم يكون اول حادث منه (اول) هذا السؤال هو الذي سألهم اول اعلمه وهذا النوع من الالزام هو الذي ازمهم منه ان يصدور حادث عن قديم ولما اجاب عنهم بجواب لا يطابق السؤال وهو نحو يرتجى حادث عن قديم لاحداث اول اعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الاول لا بما هو حادث بل بما هو اولى بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان يصد عنه حادث بالذات فليس هو القديم الاول عندهم وقوله عندهم مستند الى القديم الاول اعني حضور شرط فاعل

والهيولى وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما مفقدا عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما ما اما كون احدهما جزئين معلولان لا خرا او كونهما معلولين لعللة ثالثة منفصلة عنهما لا يكون المجتمع بينهما واجبا وريان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لا امتناع انفكاك كل منهما عن الآخر حقيقة دون ان يلزم ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولين لعللة ثالثة مقتضية لالتعلق بينهما ولم لا يجوز

أن يكون تعالى كل منهما بالآخر بحسب ما هيته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لمرئاة خارج عنهما (ثم قال الامام  
 الفزاري) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والمبدئية وأن لم تكن جنسها له تعالى لانها ليست مقولة في جواب ما هو لكن الواجب  
 تعالى عندهم عقل مجرد كان سائر العقول التي هي المبادئ للوجود عقول مجردة عن المواد وليست العقلية المجردة من اللوارج للذات  
 بل هي حقيقة جنسية وهذه الحقيقة ٢٠ الجنسية مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن أن لا يتبينها بشئ آخر لا متناع

اللاتينية بدون التمايز فلا  
 بداذن من فصل به يتميز  
 عن سائر العقول فيسأل  
 التركيب (قال) والدليل  
 عليه ان العقول التي هي  
 من المولات أنواع مختلفة  
 وانما اشتركت في العقلية  
 وانما اشتركت في العقلية  
 ذلك وكذلك الاول تعالى  
 يشارك جميعها في العقلية  
 فهم فيه بين نقض القاعدة  
 أو المصير الى ان العقلية  
 ليست مقومة للذات  
 وكلاهما محالان عندهم  
 ولا يخفى عليك ان العقلية  
 ما لها التجرد عن المادة  
 وهو معنى سلب لازم لذات  
 الاول خارج عن حقيقة  
 وكذا بالنسبة الى العقول  
 أيضا فليست العقلية  
 مقومة لذات المبدأ الاول  
 والذات العقول أصلا  
 حتى يلزم بسبب الاشتراك  
 فيها الامتياز بالوصول  
 في ابرم التركيب وأما  
 الجوهرية وان قال بعضهم  
 بكونها جنسا للخواهر  
 لكنهم منعوا كون المبدأ  
 الاول جوهر فلا يلزمهم  
 تركبه بخلاف العقل  
 فانه عندهم مركب من  
 الجنس والفصل وبعضهم

القديم الذي ليس بأول يستند الى القديم الاول على الوجه الذي يستند الى المحدث عن الله في القديم الاول  
 وهو الاسناد الذي هو الكل لا بالآخر ثم اني بجواب عن الملاحظة بان صور بعض التصو ير مذهبهم  
 ومفاده انما لا يتصور حادث عن قديم الا بواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انها الاول لها ولا آخر  
 وتشبه الحادث بان كل حزمه ثابته وهم فهو كائن وفاسد وتكون هذه الحركة بحسب حدوث اجرائها مبدأ  
 الحادث ويكون بارأيته كغيره لا لارأى ثم قال في الاعتراض على هذا القول الذي من قبل صدر دور  
 الحادث عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فقال لم الحركة الدورية احادثة هي أم قديمة فان كانت  
 قديمة فكيف صارت مبدأ للحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث وتسايل الامر وقولكم انما  
 من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فتشبه القديم من جهة انها ثابتة وتشبه الحادث من جهة  
 انها محدودة (فحقول) اهي مبدأ للحوادث من جهة انها ثابتة أم من حيث انها محدودة فان كانت من  
 حيث انها ثابتة فكيف صدر شئ حادث عن شئ من حيث هو ثابت وان كان صدر من حيث هو محدود  
 فهو محتاج الى ما يوجب التحديد وتسايل ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفي طائفي فانه لم يصدر عنها  
 الحادث من جهة ما هي ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي محدودة لانها لم تحتاج الى سبب محدود محدث  
 من جهة ان تجرد ما ليس هو محدثا وانما هو فعل قديم أي لا أول له ولا آخر فوجب أن يكون فاعل  
 هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تفهم من معنى  
 القديم فيها انها لا أول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوته فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة  
 فلما شاعروا بوجوب هذا قالوا ولم في الخروج عن هذا الارام نوع احتيا الى منورده في بعض المسائل  
 (قال ابو حامد رضي الله عنه) الدليل الثاني لم في المسئلة رجم وان القائل بان العالم متاخر عن الله تعالى  
 والله تعالى متقدم عليه ليس يحلوا ما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كمتقدم الواحد على الاثنين  
 فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل حركة الشخص  
 على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في  
 الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في  
 الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان اراد بتقديم  
 الباري سبحانه على العالم هذا الزمان ان يكونا حادثين أو قديمين واستحال ان يكون احدهما حادثا والآخر قديما  
 وان اراد به ان الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان  
 كان العالم فيه معدوما اذ كان القدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا قديمة مدبرة لها طرف من جهة  
 الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذن قبل الزمان زمان لانها له وهو متناقض ولا جله بتسهيل القول  
 بحدوث الزمان واذن وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدر الحركة واذن وجب قدم  
 الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان يدوم حركته (قلت) امام ساق القول الذي حكاه عنهم  
 ليس برهان وذلك ان حاصله هو ان الباري سبحانه وان كان متقدما على العالم اما ان يكون متقدما  
 بالنسبة لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الخائط  
 فان كان متقدما متقدما الشخص ظله والباري قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان وجب ان يكون

ذهب الى ان الجوهر ليس بخمس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بدواتها المتخالفه لا بالوصول  
 في الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته  
 الاسلام ولهذا مال اليه بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي هو عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب لو كان زائدا  
 على ماهيته لكان قائما به او لا لم تكن موجودة أصلا لو قام به المكيان مقتضاها هو غير ذلك يكون مقتضاها الى الغير والمقتضا الى

الغير ممكن وكل ممكن يحتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما بنفس تلك الماهية او غيرها الاجزاء ان يكون غيرها والالزم افتقار الواجب في وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولا جائزا ان يكون نفسه اما بالماهية وان جاز ان تكون علة لبعض صفاتها السكن لا يجوز ان تكون علة لوجود نفسه اذا أثر في الوجود لا بد وان يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجوده لكان تقدمه على وجوده بالوجود المتقدم اما بنفس الوجود المفروض او غيره فان كان نفسه لم تقدم ٢١ الشيء على نفسه وهو محال وان كان غيره

علا ما على العالم بزمان لا اول له فيكون الزمان قدما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه واذا كان الزمان قدما فالحركة قدما لان الزمان لا يقم الا مع الحركة واذا كانت الحركة قدما فالمتحرك بها قديم والمتحرك لها خبر وقديم وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان الباري سبحانه ليس شأنه ما كان يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عنه مقاساة القديم الى العالم انه امان يكونا معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان (قال ابو حامد زمي الله عنه) والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان معه عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراد بالوجود فقط والعالم كتحص واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان فلا التعات الى اخلط الأوهام (قلت) هذا قول مغاطي حيث قلنا قد قام البرهان ان ههنا نوعين من الوجود (أحدهما) في طبيعة الحركة وهذا لا يتفك عن الزمان (والآخر) ليس في طبيعة الحركة وهذا أرلنا وليس يتصف بالزمان أما الذي في طبيعة الحركة فوجوده معلوم بالحس والعقل وأما الذي ليس في طبيعة الحركة ولا التغيير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مفعول له فاعل وان الأسباب المتحركة بعضها لا تمزج الى غير نهاية بل تنتهي الى سبب أول غير متحرك أصلا وقام البرهان أيضا على أن الوجود الذي في طبيعة الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على الآخر أعني الذي ليس يلحقه الزمان ليس تقدما زمانيا ولا تقدما على المعلوم للذين هما من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على طله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو الذي اذا اعتبر أحدهما بالثاني صدق عليه انه امان ان يكون معه واما متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه (قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام أقله تخصيلاهم المذهب القدماء فاذا تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس يتغير ولا في زمان على الوجود المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين أنهما معا وان أحدهما متقدم على الآخر فقول أي حامدان تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا صحيح لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه اذا لم يكن تقدمه زمانيا لا تأخر المعلوم عن العلة لان التأخر يقابل التقدم والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة على ما تبين في المعلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا فالتأخر ليس زمانيا ويرد على ذلك أيضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلوم عن العلة التي استوفت شروط العمل وأما العلة لاسه فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس لكيته مبدأ يلزمهم هذا الشك وأما كيف ان يعطوا حجة صدور الموجودات الحادثة عن موجد قديم ومن حججهم أن الموجود المتحرك ليس له

علا ما على العالم بزمان لا اول له فيكون الزمان قدما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه واذا كان الزمان قدما فالحركة قدما لان الزمان لا يقم الا مع الحركة واذا كانت الحركة قدما فالمتحرك بها قديم والمتحرك لها خبر وقديم وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان الباري سبحانه ليس شأنه ما كان يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عنه مقاساة القديم الى العالم انه امان يكونا معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان (قال ابو حامد زمي الله عنه) والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان معه عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراد بالوجود فقط والعالم كتحص واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان فلا التعات الى اخلط الأوهام (قلت) هذا قول مغاطي حيث قلنا قد قام البرهان ان ههنا نوعين من الوجود (أحدهما) في طبيعة الحركة وهذا لا يتفك عن الزمان (والآخر) ليس في طبيعة الحركة وهذا أرلنا وليس يتصف بالزمان أما الذي في طبيعة الحركة فوجوده معلوم بالحس والعقل وأما الذي ليس في طبيعة الحركة ولا التغيير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مفعول له فاعل وان الأسباب المتحركة بعضها لا تمزج الى غير نهاية بل تنتهي الى سبب أول غير متحرك أصلا وقام البرهان أيضا على أن الوجود الذي في طبيعة الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على الآخر أعني الذي ليس يلحقه الزمان ليس تقدما زمانيا ولا تقدما على المعلوم للذين هما من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على طله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو الذي اذا اعتبر أحدهما بالثاني صدق عليه انه امان ان يكون معه واما متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه (قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام أقله تخصيلاهم المذهب القدماء فاذا تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس يتغير ولا في زمان على الوجود المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين أنهما معا وان أحدهما متقدم على الآخر فقول أي حامدان تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا صحيح لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه اذا لم يكن تقدمه زمانيا لا تأخر المعلوم عن العلة لان التأخر يقابل التقدم والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة على ما تبين في المعلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا فالتأخر ليس زمانيا ويرد على ذلك أيضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلوم عن العلة التي استوفت شروط العمل وأما العلة لاسه فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس لكيته مبدأ يلزمهم هذا الشك وأما كيف ان يعطوا حجة صدور الموجودات الحادثة عن موجد قديم ومن حججهم أن الموجود المتحرك ليس له

الواجبة في انصافه بالوجود الى امر خارج عن ذاته او غيرها يلزم تقدمه على وجوده بالوجود (لا يقال) ذات الواجب تعالى ما واجب انصافه بالوجود ولم يجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك احتياج الى علة اذا انحوج الى العلة هو الامكان فان شأن العلة أن يبرح أحده الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هنالك طرفان متساويان فأي حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضيه ذاته وجوده في ذاته ان لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لان هذا اقتضاؤه وتأثيرا (لا نقول) الانصاف ليس مما يتصور ان يستغنى

فتقدم عليه ذاتا لا وجودا  
أولا ترى أن ماهيات  
الممكنات علل قابلية  
لوجوداتها مع أنها لا يجب  
تقدمها عليها بالوجود ولا  
لزم وجود الشيء قبل  
وجوده وإن كان تقدم  
العللة القابلية لا بالوجود  
فلم لا يجوز أن يكون الحال  
في العللة العلية أيضا  
كذلك (فان قيل) إذا  
جوزتم أن تؤثر ماهيته  
قبل الوجود في وجود  
نفسها لم لا يجوز أن تؤثر  
تلك الماهية قبل وجودها  
في وجود العالم وحيشند  
لا يمكن الاستدلال بوجود  
الآثار على وجودها المؤثر  
(قلنا) ضرورة العقل  
فارقة بينهما فإنا نسلم  
بالضرورة أن الشيء مالم  
يوجد لا يكون سببا لوجود  
غيره بخلاف ما إذا كان  
سببا لوجود نفسه ورد  
هذا الجواب أيضا بأن  
الفاعل للوجود لا بد أن  
يلتزم العقل له وجودا  
أولا حتى يمكنه أن يلاحظ  
له إفادة الوجود لأن مرتبة  
الاجتماع متأخرة عن مرتبة  
الوجود بالضرورة فإن  
ملا يوحى نفعه لا يتصور

بما غداه بالكيفية حتى يتصور أن يكون واحدا نظرا إلى ذاته ضرورا احتياجه إلى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو ولا يكون إلا  
جائزا حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح أحدهما من حصوله ولا حصوله من مرجح أما الذات أو غيرها فإلزام أحدهما المحذور من قطع  
(وثانيا) ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو ما لا بد من العلم بالوجود يجب أن تكون متقدمة على معلولها بالوجود فالعللة  
لاشك في تقدمها على المعلول وأما أن ٢٤ هذا التقدم بالوجود فيمنوع لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هي عللة لوجودها

مبدأ أو لاحداث لكيفية انه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل أن يوجد فإن الحدوث حركة والمحركة  
ضرورية في محرك سواء عرفت الحركة في زمان أو في غير زمان وإضافات كل حادث فهو ويمكن الحدوث  
قبل أن يحدث وإن كان المتكلمون ينازعون في هذا الأصل فسيأتي الكلام معهم فيه والامكان لاحق  
ضروري من لواحق الوجود المتحرك قبل إلزام ضروره أن وضع حادثا أن يكون موجودا قبل أن يوجد  
وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضوع ولكنه أقنع من كلام القوم فقول أني حاكم ولو كان الله تعالى ولا  
عيسى مثلا لم كان الله وعيسى لم يتبعن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من  
ضرورة ذلك تقد برئي ثالث وهو الرمان صحيح إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخرا زمانيا بالذات  
بل أن كان في العرض إذا كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه  
محدثا للعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة إلا أن كان زمان متحرك يفضل الزمان عليه من طريقه  
كما عرض لعيسى وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس بين ههنا يبرهان وأما الذي  
بين ههنا أن المعاندة غير صحيحة وما حكاه بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح (قال أبو حامد) مجيبا عن  
العلامة فان قيل أقولنا كان الله تعالى ولعالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل أما  
لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا لا في شيء أن يقال كان الله ولعالم  
بل الصحيح أن يقال يكون الله ولعالم ويقال للماضى كان الله ولعالم فينبى قولنا كان ويكون فرقا إذا لم  
ينوب أحدهما من باب الآخر فنبحت عما رجح إليه الفرق ولا شك أنهم لا يمتنع أن يكون في وجود الذات ولا في  
عدم العالم بل في معنى ثالث فإنا إذا قلنا عدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولعالم قيل لنا هذا خطأ  
فإن كانا انتقالا على ماض فدل على أن تحت لفظ كان مفعولنا هو الماضى وهو الماضى بذاته هو  
الزمان والماضى بغيره الحركة فأنه انقضى بمعنى الزمان في الضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد  
انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن في قول القائل كان كذا  
ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفعولنا هو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف  
المفهوم في هذا المعنى في الماضى والمستقبل وذلك أنه إذا قدرنا وجود شيء ماض مع عدم آخر قلنا كان ولا كذا  
وإذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا فتغير المفهومين يقتضى أن يكون ههنا  
معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا يعترف قولنا كان ويكون  
وهذا الذي قاله كما بين بنفسه لكن هذا لا شك فيه عند مقايسة الموجودات بعضها إلى بعض والتقدم  
والتأخر إذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان فإما إذا لم تكن في زمان فإن اعطى كان وما أشبهه ما ليس  
بدل في أمثل هذه القضايا الأعلى ربط الخبر بالخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحيما وكذلك أن كان  
أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولعالم ثم كان الله تعالى والعالم فلذلك لا يصح  
في مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي يعمل بها وإنما تصح المقايسة صحيحة لاشك في إذا ما قسمنا عدم  
العالم مع وجوده لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان أن كان العالم وجوده في زمان باذالم يصح أن  
يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله رالعدم يتقدم عليه والعالم متأخر عنه لأن  
المقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان والذي يدخل ههنا القول من الاختلال هو أن

منه إيجاد قطعا سواء كان إيجادا غيره أو إيجادا نفسه ولا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقنضية المقايسة  
لوجودها وأما اللة القابلية فهي مستفيدة للوجود المستفيد للوجود لا بد وأن يلاحظ له العقل الخلق من الوجود حتى يمكنه أن  
يلاحظ له استعادة الوجود وذلك لأن استعادة الحاصل محال كتحصيله ولا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود  
ضرورية (ثم قال الإمام الرازي) معترضا على الشيخ أنه قد جوز أن تكون ماهية الشيء سببا للصفة من صفاته فالماهية إذا كانت مؤثرة في

صفة من صفات نفسها كانت علة تلك الصفة ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والام تكن العلة بنفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب أن يكون بالوجود (وحواله) ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي تكون سبب الصفة من صفاته بل قال يجوز أن تكون ماهية الشيء سبب الصفة من صفاته وان تكون صفة له سبب الصفة أخرى مثل الفعل للخاصة واسكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

٢٣

اعاها بسبب ماهية التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارته وليس فيه دلالة على أن الماهية من حيث هي من غير مدخلية للوجود تكون سبب الصفة بل الظاهر ان مراده ان الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود لا تكون سبب الشيء ولا يجوز أن تكون سبب الوجودها والالزم تقدمها على الوجود بالوجود ويجوز أن تكون سبب الصفة من الصفات اذ يلزم من سببها اذ لا يلزم من سببها محذور وما يقال من ان الماهية من حيث هي يمكن أن تكون علة لصفة معقولة لها كالاربعة للزوجية مثلا فهو لان كونها من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا وهذا متصفة بصفة أو علة لا تصافها بصفة بحيث لا يكون لها وجودا بوجه ما مدخل في ذلك الا تصاف وتلك العلة أصلا غير معقولة نعم قد لا يكون له خصوصية أحد الوجودين مدخل

المقابلة ان أخذت المقابلة بين الله تعالى والعالم فمن هذه الجهة تبطل فقط هذا القول ولا يكون برها ما أعني الذي حكمه من الملائكة (قال أوحامد) بحجية اللاهلافة عن المتكلمين في معارضة هذا القول قلنا المفهوم الاصل من اللفظ وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لارادة بالاضافة المتبادلة اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا الوجود بذلك وجودا ثانيا الكائن عند ذلك نقول كان الله تعالى ولعالم ويضع قولنا سواء أردنا به العدم الأول أو العدم الثاني الذي هو عدم الوجود وآية ان هذه نسبتها الى المستقبل يجوز أن يصير ماضيا فيه برعنه بافظ الماضي وهذا كله يهتز الوهم عن توهم موجود مبتدئ الامع تقدم قبل له (قلت) اقبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن انه شيء محقق موجود هو الزمان وهو يهتز الوهم عن ان يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلا الاعلى سطح له فوق فثبت هو - م ان وراء العالم مكانا مائلا أو خلاء واد اقبل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعده امتنع الوهم من الاذعان اقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نقر عن قبوله وكما جاز ان يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لانها يقال له الخلاء ليس منه ومعاني نفسه وأما البعد فهو تابع للجسم الذي يتبعه اذ آثاره فاذا كان الجسم متبعا كان البعد الذي هو تابع له متبعا هيا وانقطاع الخلاء والملاغير مرفوعة فثبت ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن اقبوله فكذلك يقال كما ان البعد الماكني تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد أقطار الجسم وكان قيام الدليل على تنهاى أقطار الجسم منع من اثبات بعده مكان وراءه فقام الدليل على تنهاى الحركة من طرفه بمنع تقدير بعده زماني وراءه وان كان الوهم ممتنا بخلافه وتقديره ولا يذعن عنه ولا يفرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد الماكني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهي كافي للفوق وهذا الالزام فليتأمل فانهم اتفقوا على ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (قلت) حاصل هذا القول معانيدان احدهما ان توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والعدم هما شيان موجودان بالقياس الى وهما اذ قد يمكن ان نخيل مستقبلا صار ماضيا او ماضيا كان قبل مستقبلا واد كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود وانما هي شيء تفعله النفس فاد ابطال وجود الحركة وباطل مفهوم هذه النسبة والمقابلة (والجواب) ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تطل ولا الزمان لانه ليس بمنع وجود الزمان الامع الموجودات التي لا تقبل الحركة وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة فانه ليس بهذه الموجودات موجودة قبل الحركة وموجود ليس يقبل الحركة وليس يمكن أن يتقلب أحد الموجودين الى صاحبه الا لو أمكن أن يتقلب الضمير ويحتمل كقولنا كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت لوجب أن تتقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل وانما كان ذلك لان الحركة هي في شيء ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء انقابلة هي في زمان الضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم لان العدم ليس فيه

في اقصافها ومثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهيات كزوجية الاربع فان الاربعة متصصة بها سواء وجدت خارجا او ذهنا واما تصافها بالزوجية معرأة عن الوجودين فكلا (وثالثها) ما ذكره الامام الغزالي ومحسوله منع كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهيات محتاجا الى فاعل مؤثر بناء على انه انزلي والا نلزم الاحتياج الى فاعل مؤثر فان عنوانا للممكن والممسلول ان له علة فاعلية فلا نسلم ذلك ان عنوانا غيره فسلم ولا استعمالا فيه اذ الدليل لم يدل الاعلى قطع تسلسل العلل وقطعه بحصول حقيقة وجوده



يكون جوهرها زائداً الى ذاته ثم قال (فان قيل) فتكون الماهية سبباً للوجود الذي هو تابع له (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود فكيف في القديم ان عنوانا لسبب الفاعل له وان عنوانه وجهها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وانتهت قد عرفت بما تقدم في ٢٤ المباحث السابقة ان كل وصف هو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل

ما كان كذلك كان متطرفاً  
حصوله ولا حصوله بالانظر  
اليه على السواء فيحتاج  
الى فاعل يحصله ضرورة  
سواء كان قد علم او حادثاً  
(فان قلت) الوجود امر  
اعتباري لا حقيقة في له في  
الاعتيان حتى يكون طرفاً  
حصوله ولا حصوله  
متساو بين نظر الى ذاته  
فيحتاج الى الفاعل (قلت)  
هو ان لم يحتاج في وجوده  
الى الاعل لعدمه لكن  
حصوله للماهية واتصاف  
الماهية به ليس بحيث  
يستغنى عما يحصله لاعلى  
معنى ان يجعل الاتصاف  
موجوداً بل على معنى ان  
يحصل الماهية متصفة  
بالوجود (فان قلت) اذا  
انصرفت الماهية بالوجود  
بعد ان لم تكن متصفة به  
احتاجت في ذلك الاتصاف  
الى فاعل يحصله متصفة  
به وأما ان لم تر متصفة به  
فلان سبب الاحتياج الى  
فاعل (قلت) نحن نعلم  
بالضرورة ان اتصاف  
الشيء بالشيء وان لم يكن  
موجوداً وحادثاً بعد ان لم  
يكن لا بد فيه من امر يجعل  
الذات متصفة بالصفة هو

امكان أصلاً الا لو أمكن ان يتحول العدم وجوداً وذلك لا بد للحادث من ان يتقدمه العدم ولا بد من ان  
يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الاضداد وذلك ان  
الحار اذا صار بارداً ليس يتحول جوهر الحرارة بضرورة وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة  
الى البرودة (وأما العناد الثاني) وهو أقوى هذه العنادات فانه سقطا في خبيث وحاصله ان توهم القلبية  
قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء مقصود هو مثل توهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو  
الفوق مشد لا ينتهي ضرورة اما الى جسم آخر واما الى خلاء وذلك ان الوجود هو شيء يتبع الجسم كما ان  
الزمان هو شيء يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه وأذا امتنع ان يوجد  
بعد غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم آخر او الى شيء يقدر فيه بعد وهو الحلاء فلا يعم ذلك الى  
غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لما فان امتنع ان يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت  
هذه الحركة الاولى متناهية الطرف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل ادلوليها قبل لوجدت قبل  
الحركة الاولى حركة أخرى وهذه الممانعة هي كما قلنا خبيثة وهي من مواضع الابدال المغلطة ان كنت  
ذرات كتاب السفسطة وذلك هو الحكم الذي لا موضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة تحكم  
الحكم الذي له وضع وكل وهو الجسم وجعل امتناع عدم التام في الحكم وفي الوضع دليلاً على امتناعه  
في الحكم الذي لا وضع له اوجده في النفس في توهم الزيادة على العظم الموجود الفعل او انه يجب ان  
ينتهي الى عظام آخر ليس هو شيء موجود في جوهرها فانه ليس يمكن ان تكون حركة محدثة في زمان أعني ان  
يغفل الزمان على ابتدائها وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر اذا كان حداً  
لانه للشيء الذي هو نهاية للماضى ومبدأ للمستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين  
الماضي والمستقبل ونصور حاضراً ليس قبله ماض هو محل وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة  
نهاية الخط وتوحد به لان الخط ساكن فيمكن ان تتوهم نقطة هي مبدأ الخط وليست نهاية لآخر والآن  
ليس يمكن ان يوجد لأمع الزمان الماضى ولا مع المستقبل وهو ضرورة بعد الماضى وقبل المستقبل وما لا  
يمكن فيه ان يكون قائماً بالله فلا يس عكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية لزمان  
ماض فبسبب هذا الغلط شبه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة قدامها زمان ان كل حادث لا بد  
ان يكون معدوماً وليس عكن ان يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث معدوماً في ان يصدق  
عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه انه وجودي في كل آئين زمان لانه لا ياتي آن آما  
كما لا ياتي نقطة نقطة فبين ذلك في العلوم فادن قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لانه في  
نصورنا آئين في الوجود حدث بينهم زمان ولا بد الفرق لا يشبهه القبل كما قيل في هذا القول ولا الآن  
يشبهه النقطة ولا الحكم ذوالوضع يشبه الذي لا وضع له فادى يجوز وجود أن ليس بحاضر ليس قبله ماض  
وهو يرفع الزمان والآن بوضعه آتاه هذه الممانعة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يظل نفسه فذلك  
ليس يصح أن ينسب وجود القلبية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القلبية يرفع الحادث والذي  
يرفع ان يكون الفوق فوقاً بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق وادارتع الفوق المطلق ارتفع الاسفل

أما الذات أو غيره ومنه يعلم كبره وقوله الدليل لم يدل الاعلى قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة المطلق  
يكون وجوده زائداً عليها (قلنا) هم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يتوهمون في نظر ثاب  
مقطع للسلسلة بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والاحتياج الى علة موجبة للاتصاف هي اما الذات فتقدم على  
وجودها بالوجود أو غيرهما فلا تكون مقطعة للسلسلة وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود فكيف في القديم ان هذا

بالسبب الفاعل (قلنا) الاشياء الحادثة يستند وجودها الى مبدأ قديم بخلاف المبدأ الأول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره والالم  
يكن مبدأ أول فتمين استناده الى ذاته على تقدير زيادته على انهم لا يجوزون باستناده الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على  
سبيل التردد والاحتمال لابطالهم ثم قال رحمه الله تعالى را ما لهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير معرفة وكما لا نقل عندنا من سلا الا  
ناضافة الى موجوده قد رده ولا نقل وجود امر سلا الا لقيامه الى حقيقة معينة ٢٥ لاسيما اذا تبين ذاتا واحدة فكيف

بتمين واحد متبعا عن  
غيره بالماضي ولا حقيقة له  
فان في الماهية في الحقيقة  
واذا في حقيقة الموجود لم  
يعقل الوجود والدليل انه  
لو كان هذا معقولا لجاز أن  
يكون في المعنويات وجود  
لاحقيقة له بشارك الأول  
في كونه وجودا لاحقيقة  
لهو ما ينفى أن له علة  
والأول لأعله له وهل له  
سبب الا انه غير معقول في  
نفسه وما لا يعقل في نفسه  
فان يبقى له علة لا يصير  
معقولا وما يعقل فبان بقدر  
له علة لا يخرج عن كونه  
معقولا (وفيه بحث) لان  
ما لا يعقل الا مضافا الى شيء  
آخر هو الوجود المطلق  
وخصه بالعارض  
لوجودات الخاصة فان  
ملاحظة العقل اياه بحيث  
لا يلاحظ معه شيئا آخر ولو  
بوجه اجمالي متميزة وأما  
الوجود الخاص الواجب  
الذي هو نفس حقيقة  
الواجب عندهم وبخالفه  
بالحقيقة عندهم لاسائر  
الوجودات الخاصة  
ومعروضة للوجود المطلق  
فلا نسلم انه لا يعقل الا  
مضافا الى شيء آخر هو

المطلق وادارت مع هذا ان ارتفع الثقل والخفيف وليس فعل الوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب أن  
ينتهي الى جسم غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه الزيادة فلا يس  
له حد بالطبع ولذلك يجب أن تنتهي الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كروي اذ كان هو التمام الذي  
لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طالب الذهن أن يتوهم في الجسم الكروي انه يجب أن ينتهي الى  
شيء غيره فقد توهم باطلا وهذه كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يسرع في النظر على  
الترتيب الصامعي وايضا ليس ينبع الزمان الحركة على ما تنبع النهاية العظم لان النهاية تنبع العظم  
من قبل انها موجودة فيه ثم يوجد العرض في موضعه المتخصص لشخصه والمشار اليه بالاشارة الى  
موضوعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضوعه وليس الامر كذلك في الزمان والحركة بل  
الزمان عن الحركة أشبه شيء بالزمان العدد من المعدود أعني انه كما لا يتبعين العدد بتبعين المعدود ولا  
يتكرر بتكرره كذلك الامر في الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحركا  
فوجوده في كل مكان حتى لو تفهمنا قوما حسبوا منذ الصياق مغارة من الارض لمكانا قطع ان هؤلاء  
يذكر كون الزمان وان لم يذكر كواشيا من الحركات المحسوسات التي في العالم ولذلك ما يرى ارسطوطا ليس  
أن وجود الحركات في الزمان هي أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد وذلك ان العدد لا يتكرر  
بتكرره المعدودات ولا يتبعين له موضع بتبعين مواضع المعدودات ويرى ان ذلك كانت خاصيته تقدر  
الحركات وتقدير وجودها الموجودات المتحركة من جهة ما هي متحركة كما يقدر العدد اعيانها ولذلك قال  
ارسطوطا ليس في حد الزمان انه عدد الحركة بل ما تقدم والمتأخر الذي فيها واذا كان هذا كما ذكرنا فكيف كان  
فرضا معدودا ما حاد ناليس يلزم أن يكون العدد حاد نابل واجب ان كان معدودا ان يكون قبله عدد  
كذلك واجب ان كان هنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار اليها  
أي حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذا ما فهم لان طبيعة الزمان اوسع شيء من  
طبيعة العظم (قال أبو حامد) بحجة اعن العلاسة فان قيل هذه الموازنة موجبة لان العالم ليس له فوق ولا  
تحت لانه كروي وليس للكروية فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها اتى رأسك والاخرى  
تحتها من حيث انها اتى رجليلك فاسم تحدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي  
فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته على الجانب الآخر من كره الارض واقفا بحيث اذى انخص قدمه اخص  
قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء انها هي بعينها تحت الارض اية الا وما هو تحت  
الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخره هو كما لو قدرنا  
خشبة أحد طرفيها غليظ والاخر رقيق واصطالحنا على ان نسمي الجهة التي تلى الرقيق فوقا والحيث  
ينتهي والجانب الآخر تحتنا ليمظهر هذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قوامها هيئة  
هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها الانعكاس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت فيه نسبة متخلفة اليك  
لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الأولى لوجوده فهذا الذي له  
لا يتصور أن يتبدل فيه صير آخره ولا العدم المقدر عند فناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير  
سابقا فطر فانهما وجود العالم اللذان أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصورا التبدل

٤ - تنهات ابن رشد  
وحقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبة وكيف يحكم بانه لا يعقل الا مضافا الى حقيقة  
وماهية مع كونه غير معلوم اما بكيفية بل بعروض اضافية أو سلبية وكون الوجود المطلق الذي هو عارض غير معقول الا بالاضافة الى  
شيء لا يستلزم كون معروضه كذلك والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة لا يكتفه  
لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي أمرا موجودا فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كافي

الواجب أو ماهية مفرضة للوجود الخاص كما في المسكيات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجب موحوداً بنفسه وغير عارض  
لماهية كون الوجود الخاص المسمى كذلك لأنه حقيقة متماثلة لا يلزم اشتراكها في الأحكام ولذا كونه محالاً لثبوت  
الخصوصية لسائر الماهيات الممكنة ووجوداتها بغيرها بآثاره المخصوصة لا بالمعرض كما في العوارض اشتراكه بالحقيقة وليس المراد  
أنه لا ذات ولا حقيقة له أصلاً لا بتصور ٢٦ تميز عن غيره بل المراد أن وجوده الخاص موحود بنفسه وهو حقيقة المخصوصة

وبه يتبين ويختص من جميع  
ماعداه بخلاف وجودات  
المسكيات فإنها ليست  
موجودة في الخارج بل  
هي ممتدة في الوجود في  
الخارج وتابعة للماهيات  
عارضة لها بحسب بعض  
الامر (قوله) والدليل  
عليه أن هذا لو كان معقولا  
لجاء أن يكون في المعلولات  
أيضا وجود حقيقة له  
(قلنا) يجوز أن يكون  
عدم كونه في المعلولات  
لأن الوجود الغير المضاف  
إلى الماهية يكون موحودا  
بنفسه ولا يكون معلولا  
أما كونه غير معقول وبعض  
المتأخرين من فلاسفة  
الاسلام اخترع في اثبات  
أن واجب الوجود لا يفصله  
الذهن إلى ماهية ووجود  
مسلكا آخر تفسيره أن  
الواجب لذاته لو انقسم في  
الذهن إلى ماهية ووجود  
لكان له ماهية كلية وإذا  
كان له ماهية كلية أمكن  
وجود جزئي آخر لها ذاتها  
وراء ما وقع من الجزئي إذ  
لزم عدم لكان أمّا أن يمتنع  
لذاته أو يجب لذاته لا يسبيل  
إلى الامتناع والالكان  
الجزئي الواقع المشارك له

ففيه ما تبدل الاضافة اليه ما بخلاف الفوق والتحت فإذا أمكن أن نقول ليس للمعالم فوق ولا تحت ولا  
بعكسكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعده وإذا ثبت القتل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه  
بأقبل والبعد (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الملاسفة في نهاية السقراط وذلك أن حاصله أن  
الفوق والأسفل هما أمران مضافان لذلك عرض لهما التماس وهي وأما التسلسل الذي في القتل  
والبعد فليس وهذا لا إضافة هنالك وإنما هو عقلي ومعنى هذا أن الفوق المتيقن لشيء يمكن أن يتوهم  
سواء لذلك الشيء والسفل يمكن أن يتوهم فقولنا ليس لعدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قدامه يمكن أن  
يتوهم لعدم الذي بعد الحادث المسمى بعدا فإن الشك بعد هذا باق عليهم لأن الملاسفة يرون أن ههنا  
فوقا بالطبع وهو الذي يتحرك إليه الخفيف وأسفل بالطبع وهو الذي يتحرك إليه الثقيل والالكان  
الثقيل والخفيف بالإضافة والوضع يرون أن نهاية الجسم الذي هو فوق بالطبع يعرض له في التحيل  
أنه إما إلى خلاه أو ملاءفه الدليل أن الكسوف في حق الملاسفة من وجهين (أحدهما) أنهم يصنعون  
فوقا باطلاق وأسفل باطلاق ولا يصنعون أولا باطلاق ولا آخر باطلاق (والثاني) أن الحسوس وهم أن  
يقولوا أنه ليس له في التحيل أن لا فوق فوقا موزون ذلك إلى غير نهاية كونه مضافا لثبوت ذلك  
التحيل من قبل أنه لم يشاهد عظاما الامتداد العظيم كالم شاهد شيئا محدثا الأول قبل ولذلك أنه نقل أبو  
حامد من لفظ الفوق والأسفل إلى وراء والخارج (قال) مجيبه الفلاسفة قلنا الفرق فإله لا عرض في  
تعيين لفظ الفوق والتحت بل تبدل إلى لفظ وراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب  
الغلط والمعادنة حاصلة بهذه المعارضة فأكسر بهذه العقيدة ما عانده الملاسفة من تشبيه الهبة في  
الزمان بالنهاية في العظام وأما نحن فقد بينا رجوعه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقعرب وبيننا أنها معادنة  
مقسطانية فلا معنى لإعادة القول في ذلك (قال أبو حامد) صيغة ثانية لهم في الزمان قدم الزمان قالوا الاشك  
عندكم في أن الله تعالى كان قادرا على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة أو  
ملا نهاية له وإن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكيفية فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم عند  
مقدر بعضه أمدا وطول من البعض (قلت) حاصل القول أنه متى توهمنا حركة وجدنا ما معها امتدادا  
مقدرا لها كالم ميكال لها والحركة مكيلة له ونجد هذا الميكال والامتداد يمكن أن نفرض فيه حركة أطول  
من الحركة المفروضة الأولى وما سواها أو يطابقها من هذا الامتداد نقول أن الحركة الواحدة أطول  
من الثانية وإذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتداد ما عندكم من أوله إلى الآن ونفرض مثلا أن ذلك  
هو ألف سنة لأن الله تعالى قادر على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد  
الذي يقدره أطول من الامتداد الذي يقدره العالم الأول بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة  
هذا الثاني ثالثا وكل واحد من هذه الأمور يجب أن يتقدم وجوده امتداد يمكن فيه أن يقدر فيه  
مقدار وجوده وإذا كان هذا الامكان في العالم غير النهاية أي يمكن أن يكون قبل العالم عالم  
وقبل ذلك العالم عالم وغير الأمر إلى غير النهاية فهو الامتداد مقدم على جميع هذه الأمور فلهذا الامتداد  
المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون قدرا فإن العدم ليس بقدرة ولا يكون إلا كضرورة فإن مقدار  
الكم ضرورة كم قدرنا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان ودور نظره أنه متقدم بالوجود على كل شيء  
يتوهم حادنا كما أن السكيل ينبغي أن يكون متقدما على المكيل في الوجود وكما أنه لو كان هذا الامتداد

في ذاته متمما أيضا باعتباره ماهية فيكون الواجب لذاته متمما لذاته هذا خاف ولا يسبيل إلى الوجوب أيضا والواقع الذي  
الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع هذا خلاف وإذا كان ما لم يقع من جزئياتها ممكنا نفس الماهية في واقع يجب أن يكون ممكنا أيضا باعتبار  
ماهية ويكون واجب الوجود لذاته هو بعينه يمكن الوجود باعتباره ماهية ولا شك في استحالة ما إذا كان في الوجود واجب فليس  
له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله العقل إلى أمرين فهو الوجود البحت الذي لا يشوبه شيء أصلا وهذا المسلك أيضا مردود

هو لنا قل أن يقول لانسلم أن الواجب لو انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية ولم لا يجوز أن يكون انقسامه في العقل الى وجود والى امر خاص في نفسه لا يقبل الامداد بوجه أصلا متميز عن غيره بذاته الخصوصية من غير أن يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وايضا فان الذي أبطل به أن يكون له ماهية وراء الوجود في الدهن هو بعبته بطل أن تكون ماهيته هي الوجود لا غيره لان الوجود ايضا كلي وله جزئيات ولو وجب ما وقع منه لا يمكن ما لم يقع فيه كان الواجب ٢٧ الواقع ممكنا ايضا لما شاركته لما في

المسألة وذلك محال ورد هذا الاخير بان الوجود الواجب لا يتصور له في الدهن جزئيات بخلاف المسألة المعروضة للوجود في الدهن اما الاول فلان تكثر جزئيات المسألة ليس الا لانضمام عرضيات توجب التكثر فالوجود الواجب وجود صرف غير محال بل هو أصل لا يضيف اليه مجزئيات تكثر الجزئيات واما الثاني فلان كل ما فيه له الدهن الى وجود و ماهية فهو ليس مما لا يقبل العرضي ولا هو مانع للشركة بدليل انه لا بد وان يكون واقعا تحت مقولة من المقولات لما عرف من الحصر فيها وما من مقولة منها الا وشهد لها جزئيات أو علم ذلك بالاستدلال وفيه نظر لانه ان أراد ان كل ما فيه له الدهن الى وجود و ماهية كلية فهو غير مانع للشركة فسلم وان كان لا يفيد المطلوب أعني عدم زيادة الوجود على المسألة لجواز أن لا يفصله الدهن الى ماهية كلية ووجود

الذي هو الزمان حادثا بمجرد حركة أولى لوجب أن يكون قبلا امتدادا هو المقدار وفيه كان يحدث وهو كالمكلى لما كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتدادا يقدره فاذن ليس هذا الامتداد حادثا لانه لو كان حادثا لكان له امتداد يقدره لان كل حادث له امتداد يقدره والذي يسمى الزمان وهذا هو الوقتي الجهات التي يخرج عليها هذا القول وهي طريقة ابن سينا في اثبات الزمان لكن في تعميمها عسر من قبل انه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه وهو موضع التراجع الا اذا سلم ان الامكانيات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم أعني انه كان هذا الممكن الذي في العالم من شأنه أن يلحقه الزمان كذلك الممكن الذي في قبل العالم فهذا ليس في الممكن الذي في العالم ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض ان هذا كله من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان ما نأقول هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الملك الاعلى في سمكة أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تخيير وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتفع الامر الى غير نهاية فقول في هذا اثبات بعدد وراه العالم له مقدار وكيفية اذا لا كبير بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا أكبر من مكان يشغله الآخر بذراع فورا العالم يحكم هذا كمية تستدعي ذاكية وهو الجسم أو اللامع وراء العالم خلاء أو ملاء في الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه ابذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينبغي من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المتقني عند نقصان ذراعين أكثر مما ينبغي عند نقصان ذراع غير يكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا و جوابا في تخيل الوهم تقدير الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخيل الوهم تقدير الامكانيات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الالتزام صحيح اذا جرد ترديد مقدار جسم العالم الى غير نهاية وذلك انه يلزم على هذا ان يوجد عن الباري سبحانه شئ متناهية بقدرة امكانيات كمية لانهاية لها و اذا حاز هذا في امكانيات العظم حارفي امكان الزمان في وجود زمان متناه من طرفه وان كان قبله امكانيات أزمنة لانهاية لها (والجواب عن هذا) ان توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو متعدي وليس يلزم من كون هذا امتنعاً أن يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم بجمته الاول كانت طبيعة التمكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هناك الا طبيعة ان طبيعة الضرورى والمتعدي وهو بين اذ حكم العقل على وجود الطبايع الثلاثة لم تر ولا ترال كحكمه على وجود الضرورى والمتعدي وهذا العناد لا يلزم العلافة لانهم لا يفتقرون ان العالم ليس يمكن أن يكون لا أصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز أن يكون عظم أكبر من عظم وعرف ذلك الى غير نهاية لجاز أن يوجد عظم لا آخر له ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له لو وجد عظم بالعمل لانهاية له وذلك مستحيل وهذا شئ قد صرح به أرسطو طالس بان التزدي في العظم الى غير نهاية مستحيل وأما على رأى من يجوز ذلك لامكان ما يلحقه من تجزئ الخلق ما به يصح له هذا العناد لان الامكان ههنا يكون عقليا كما هو في قبل العالم عند العلافة وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ويقول ان كل جسم في مكان يلزمه ان يكون قبله مكان وذلك اما جسم يكون حدوثه فيه واما حلاء وذلك ان الممكن يلزم ان يتقدم الحدث ضرورة فن يهمل وجود الخلاء ويقول بتمامه الجسم ليس بقدرة ان يضع العالم محدثا وكذلك من أنكر

هوية شخصية ووجود ولا يكون لذلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل تكون هوية ممتازة بدهاها ومانعة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تعيين زائد على ماهية كاداد الشخص وان أراد ان كل ما يفصله الدهن الى وجود ومعرضه فهو غير مانع من الشركة فموسع وابدراج تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجوه الحصر فيها ليس يتام على ما عرفت في موضعه وايضا الحصر اعنادا على الشخصيات المسماة في تلك المقولات وانسلم ان العقل اذا فصل الوجود عن المسألة كانت المسألة

يمكنه حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات (الفصل الثاني عشر في تعجزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم) والذي هو  
عليه الحكماء في نفي الجسمية عنه تعالى وجهان (الأول) أن كل جسم متكثر بالقسمه الكلية إلى أجزاء متشابهة وبالقسمه المعنوية إلى  
هيولى وصورة واجب الوجود لا يتقسم بالمعنى ولا بالاسم ولا شيء من الجسم واجب الوجود وبمعكس إلى قولنا لا شيء مما هو واجب  
الوجود بجسم وهو المطلوب ٢٨ اما أن كل جسم متكثر بالقسمه الكلية إلى أجزاء متشابهة فظاهر واما انه متكثر بالقسمه

من متأخرى الاشعرية وجود الحلاء فقد عارق أصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من  
يعتني بمذهب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة الذي هو كالكيل للكيل هو من فعل  
الوهم الكاذب مثل توهم العالم أكبر وأصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لأن الزمان ليس  
هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فان كان من المعروف بنفسه أن الزمان  
موجود فبني أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل لأمس الافعال  
المنسوبة إلى الحيات (قال أبو حامد) فان قيل ونحن نقول أن ما لا يمكن أن يكون مقدر وكون العالم أكبر مما  
هو عليه أو أصغر ليس يمكن فلا يكون مقدورا (قلت) هذا جواب لما شغبت به الاشعرية من أن وضع  
العالم لا يمكن الباري أن يصيره أكبر ولا أصغر هو تعجز للباري تعالى لأن الجزأ إنما هو تعجز عن المقدور  
لأن المستحيل (ثم قال أبو حامد) رداعليم وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) أن هذا مكابرة  
العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ايس هو كونه يراجع بين السواد  
والبياض والوجود والعدم والمتنوع والجميع بين النقي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو محكم  
بارد فاسد (قلت) القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي وأما عندنا العقل الحقيقي  
فليس هو مكابرة فان القول بإمكان هذا أو بعدم امكانه مما يحتاج إلى برهان ولذلك صدق في قوله انه  
ايس امتناع هذا كتنقيد الجميع بين السواد والبياض لأن هذا معروف بنفسه استحالة وأما كون  
العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغرا أو أكبر مما هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات وإن كانت ترجع  
بنحوين أحدهما أن يكون ذلك معروف بنفسه انه محال والثاني أن يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا  
أو بعيدا محال من المحالات المعروفة بأنفسه انها محال مثال ذلك أن فرض أن العالم يمكن أن يكون  
أكبرا أو أصغرا يلزم عنه أن يكون خارجا ملاء وخلاء ووضع خارج ملاء أو خلاء يلزم عنه محال من  
المحالات اما الحلاء فهو حدود مفارقة وأما الجسم فكونه متحركا اما إلى فوق واما إلى أسفل واما مستديرا  
فان كان ذلك كذلك وجب أن يكون جزءا من عالم آخر وقد تبرهن أن وجود عالم آخر مع هذا العالم  
محال في العلم الطبيعي وأقل ما يلزم عنه الحلاء أن كل عالم لا بد له من اسطوانات أربعة وجسم مستدير  
يدور حولها فمن أحب أن يقف على هذه فليضرب اليها يده في الموضع التي وجب ذكرها وذلك بعد  
الشروط التي يجب أن تقدم وجودها في الباطن بطرائفها ثم ذكر الوجه الثاني فقال انه ان كان  
العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر ووجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن  
والواجب مستغن عن علته فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو سبب الأسباب  
وليس هذا مذهبكم (قلت) الجواب عن هذا أما بحسب مذهب ابن سينا فغير واجب وذلك أن واجب  
الوجود عنده ضروري واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره والجواب في هذا عذري أقرب وذلك  
انه يجب في الاشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك أن الآلة التي  
يشر بها الحاسب هي آلة مقدرة في الكيفية والكيفية والمادة أعني انها لا يمكن أن تكون من غير حديد  
ولا يمكن أن تكون بغير شكل المثار ولا يمكن أن يكون المثار بأي قدر اتفق وليس أحدي القول أن  
المثار هو واجب الوجود فانظر ما أحسن هذه المعالطة ولوا تفتت الضرورة عن كميات الاشياء

المعنوية إلى هيولى وصورة  
فلما مر في استدلالهم على  
قدم العالم واما ان واجب  
الوجود لا يتقسم بالمعنى ولا  
بالكم فلان الشيء المتقسم  
بالمعنى أو بالكم انما يجب  
بما هو جزءه والجزء غير  
الكل فالشيء المتقسم يجب  
بما هو غيره فلا يكون واجبا  
لذاته بل يمكن لكونه وجوده  
بالبغير (وجوابه) اننا لا نسلم  
انه متقسم بالقسمه المعنوية  
إلى هيولى وصورة وما ذكر  
من الدليل عليه فقد عرفت  
فساده فيما سبق بل هو  
أمر بسيط في نفس الامر  
كما هو عند الحس غير  
مرسك لأن الهيولى  
والصورة ولا من الأجزاء  
التي لا تحزأ كما قال به  
عظيمهم ا فلا طون والانقسام  
بالكم إلى أجزاء مقدارية  
ليس انقسام بالهـ بل  
بالقوة فقط لأن الجسم  
البسيط متصل واحد  
عندهم لا انقسام فيه  
بالفعل إلى أجزاء مقدارية  
بل بالقوة فقط فلا يكون  
الجسم البسيط مجسب  
هذا الانقسام واجبا بالجزء  
لأن الجزء ليس بوجوده  
معه وأيضا لا نسلم أن الشيء  
المنقسم اذا كان واجبا

لجزءه لا يكون واجبا بذاته بل بمكانه واما يكون كذلك لولم تكن أجزاءه واحدة فانها اذا كانت أجزاءه واحدة وكان  
وجوده لا يتوقف الأعلى أجزاءه فهو بالنظر إلى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدفع هذا الأخير بأن كل واحد من الجزأين  
لاشأنه غير الذات وإن الذات محتاجة اليه فتكون الذات في نفسه أو في تقريرها محتاجة إلى غيره فاما لا تكون الذات بدون الغير غير  
كافية في وجودها كيف وهي بدون الغير الذي هو جزءا غير متعصية له في نفيها فكيف يمكن كفاية في وجودها وإن أحد جزأيه



ان لم يبق بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا وحده حقيقة بل يكون كالانسان الموضوع يجب الحجر وهذا ضروري وان قام به كان  
احد جريه اعني القائم بالآخر ممكلا لا يحتاج الى ذلك الاخر فلا يكون المركب منهما ما واجدا بل الواجب هو الجزء الاخر فقط وقد يناقش  
في المقدمة الثالثة ان احد جريه ان لم يبق بالآخر لا يكون المركب منهما ما واحدا حقيقة وان غنض ضروريته وان اخراه ان كانت ممكنة  
يلزم الخلاف والامان كان كل منها واحدا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه او بعضها ٢٩ فهو الواجب والابقاء لمولود ويرد عليه

ان تعدد الواجب لم يثبت  
بطولاه بما ذكره من  
الدليل فلا يندفع الارام  
عنهم بهذا الوجه (الوجه  
الثاني) ان كل جسم وان  
لم يلزم ان يوجد جسم آخر  
من نوعه باعتبار ماهيته  
اذ من الاجسام ما ليس له  
نوع متعدد الاشخاص  
كاجرام الافلاك فان حقيقة  
كل منها مخالفة لحقيقة  
الآخر لكن الامتدادات  
الجسمانية التي هي اجزاء  
الاجسام متشاركة في  
الطبيعة النوعية لان  
الامتداد الجسماني طبيعة  
نوعية محضلة وكل امتداد  
جسماني يوجد شيء آخر  
من نوعه وكل ما يوجد  
شيء آخر من نوعه فهو  
ممول لان الطبيعة  
المتعددة في الخارج تكون  
ممول لان تعددها في  
الخارج لا يكون لذاتها  
بل لغيرها وكل جسم معلول  
لان كون الجزء ممول  
يستلزم كون الكل معلولا  
ولاشي من المعلوم بواجب  
الوجود (وجوابه) انا  
لا نسلم ان الامتداد  
الجسماني طبيعة نوعية  
ولم لا يجوز ان يكون

المصنوعة وكيميائتها او موادها كانتنوعها الاشعرية في المحلوقات مع الخلق لا رتعت الحكمة الموحدة  
في الصانع وفي المحلوقات وكان يمكن ان يكون كل ماعل صانعا وكل مؤثر في الموجودات حافا وهذا كله  
ابطال للخلق والحكمة (قال ابو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد لا يهتز الخضم عن مقابلة بمثله وتقول  
انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكلا وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (وان قائم)  
مقدرة نقل القديم من الجزالي القدرة (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكلا لم يكن مقدورا فامتناع حصول  
ما ليس يمكن لا يدل على الجزوان قائم انه كيف كان من غير تعاضد ممكلا قلنا لم يستحيل ان يكون ممكنا  
في حال ممكلا في حال (فان قلتم) الاحوال متساوية (قبل لكم) والمقادير متساوية فكيف يكون مقدرا  
ممكلا كما ان الشيء اذا اخذ مع احد الضدين امتنع انصافه بالآخر واذا اخذ لاه معه امكن انصافه بالآخر  
او اكبر منه او اصغر بمقدار صغير عنه فان لم يستحل هذا في الاستحصال فهو مذهب طريفة المقاومة  
والتحقيق في الجواب ان ما ذكره ومن تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قد قدر  
لا يمنع عليه العمل ابد الواراده وليس في هذا القدر ما يوجد جيب اثبات زمان ممتدا لان يضيف الوهم اليه  
بتسليمه اشياء اخرى (قلت) نحصل هذا القول ان تقول الاشعرية لله لا سعة هذه المسئلة عندنا مستحيلة  
اعني قول القائل ان العالم يمكن ان يكون اكبر او اصغر وذلك ان هذا السؤال اغايتصوور على مذهب  
من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشيء الى الفعل اعني وجود الشيء الممكن بل نقول ان الامكان وقع  
موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) الا ان يتقدم الامكان للشيء الممكن  
بعد الضرورات بان الممكن يقابله المتع من غير وسط بينهما فان كان الشيء ليس ممكلا قبل وجوده  
فهو يمتنع ضرورة والمتع انزاله موجودا كذب محال واما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن  
لا كذب مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في  
آن واحد فهو لا يلزمهم ان لا يوجد امكان لاعم الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية في القول ليس  
هو ان ينقل القديم من الجزالي القدرة لانه لا يسمى عاجزا لم يقدر على فعل المتع وانما اللازم الصحيح  
ان يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضروري ممكلا وانزال  
شيء ما مجتمع في وقت ممكلا في وقت لا يجرجه عن طبيعة الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك ان  
كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجوده في موضوعه فاذا سلم الخضم ان شيئا ما امتنع في وقت  
ممكنا في وقت آخر فقد سلم ان الشيء من طبيعة الممكن المطابق لامن طبيعة المتع ويلزم هذا اذا فرض ان  
العالم كان ممكنا قبل حدوثه لانه لا نهاية له ان يكون اذا حدثت افعاله طبيعة من الاستحالة الى  
الامكان وهذه المسئلة غير التي كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخرج من مسئلة الى مسئلة من قبل  
السفسطائيين واما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكره ومن تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم  
ان الله تعالى قد قدر لا يمنع عليه العمل ابد الواراده وليس في هذا القدر ما يوجد جيب اثبات زمان ممتدا لان  
ان يضيف الوهم اليه بتسليمه اشياء اخرى فانه ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجد جيب سرمدية الزمان كما قال  
ففيه ما يوجد جيب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان وذلك ان الله تعالى لم يزل قادرا على العمل  
فليس ههنا ما يوجد جيب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده بل لعل مقابل هذا هو الذي يدل على

الامتداد الجسماني في بعض الاجسام محالها بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا او عرضا  
عاما بالقياس اليها الانواعا لم يذكر والبيان كونه طبيعة نوعية شيئا يعتد به وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني لجميع  
الاجسام طبيعة نوعية لان جسمته اذا انحلت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عصرية وتلك  
لها طبيعة فلكية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة العلية هي وجودها بخلاف

انصاف هذه العظمة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتأخرة عن في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا لا مالم  
يقنع بان يكون خطأ أو سطحا اذ ليس المقدار موجودا والخطية موجودا آخر بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها الجسمية  
مع كل شيء يفرض شيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة وأما المقدار ليس مقدارا فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متفردة  
اما هذا أو سطحا أو جسمية تعليميا ٣٠ وكل ما كان اختلافا بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لاننا لم ان

الجسمية مع كل شيء  
الامتناع وهذا لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر الا في اوقات  
محدودة متناهية وهو موجود ازل في قديم قعادت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قديما واحدا  
أو لا يجوز ان يكون قديما أولا لا يجوز ان يكون محدثا أو لا يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قديما  
وان كان محدثا هل يجوز ان يكون فعلا لفاعل أول أو لا فاعلم ان يكون في العقل امكانا للوقوف على واحد  
من هذه المتعاليات فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الأول لا يجوز  
عليه ترك الفعل الأفضل وفعل الأدنى لانه نقص فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا  
محدودا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود دائما يتصور من الماعل المحدود لان الماعل القديم  
غير محدود والوجود والفعل فهو هذا كله كما ترى لا يحق على من له ادنى بصيرة بالعقولات فكيف يتبع  
على القديم ان يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل وقيل ذلك العمل فعل وعبر ذلك في أدهاشنا الى غير  
نهاية كما يستمر وجوده اعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من  
طريقه يلزم ضرورة ان يكون له لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا  
ينراخي فعله عن وجوده الا ان يكون بنفسه من وجوده شيء أعني ان لا يكون على وجوده الكامل أو  
يكون من ذوى الاختيار لا يتراخي فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع ان القديم لا يصدر عنه  
الافعل حادث وقد وضع ان فعله بجهة ما من طر وان لا احتياله من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث  
على قدم العالم) قال أبو حامد تسكروا ان قالوا وجود العالم يمكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون جمعا  
ثم يصير محكما وهذا الامكان لا أول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم محكما وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن  
ان يوصف العالم فيه بانه جمعة الوجود فاذا كان الامكان لم يزل العالم على وفق الامكان ايضا لم يزل  
فان معنى قولنا انه يمكن وجوده انه ليس محالا وجوده فاذا كان محكما وجوده ابدالم يكن محالا وجوده  
ابدا والافان كان محالا وجوده ابدابطل قولنا انه يمكن وجوده ابدان بطل قولنا انه يمكن وجوده  
أبدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صحيح قولنا ان الامكان له أول واذا  
صح ان له أول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه محكما ولا كان الله تعالى  
عليه قادرا (قلت) اما من يسلم ان العالم كان قبل ان يوجد محكما امكانا لم يزل فانه يلزمه ان يكون العالم  
أزليا لان ما لم يزل محكما ان وضعه لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن انزاله محال وما كان محكما ان يكون أزليا  
موجب ان يكون أزليا لان الذي يمكن فيه ان يقبل الأزلية لا يمكن فيه ان يكون باسدا الا لو امكن ان  
يكون باسدا أزليا وذلك ما يقول الحكيم ان الامكان في الأمور الأزلية هو ضروري (قال أبو حامد)  
الاعتراض ان يقال العالم لم يزل يمكن الحدوث فلا جرم ما من وقت لا يرى صور احدها فيه واذا قدر  
موجودا ابدالم يكن حادثا لم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان  
وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو وأخاق جسم فوق العالم يمكن وكذا آخر فوق ذلك وهكذا الى غير  
نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك وجوده لا يطاق لانه لا نهاية له غير ممكن وكذلك وجود  
لا ينتهي طوره غير ممكن بل كما يقال ان الممكن جسم متناهى السطح لا يمكن لانه متين مقادير في الكبير  
والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومادى الوجود لانه متين في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متعينا

بفرض شيء متقرر هو  
جسمية فقط لم لا يجوز ان  
تكون الطبيعة الجسمية  
أما مبهما كالمتقار  
لا يتصور وجودها الا بان  
ينضم اليها اصول مقومة  
لها وبعد تنوعها بها ينضم  
اليها أمور خارجية عنها  
وما ذكره من الاختلافات  
بالأمور الخارجية مسلم  
ولكن انحصارها لا فها  
فيه تنوع وانما لم لا يجوز  
ان تكون طائفة متخالفة  
غير متشاركة في ذاتي  
و يكون امتياز بعضها  
عن بعض آخر بذواتها  
لا بالفصول والاختلاف  
بالخارجيات يكون تابعا  
لاختلاف حقائقها  
(فان قلت) هب ان ما ذكر  
من الدليلين على انشاء  
الجسمية عنه تعالى غير  
تام لكن البرهان قد دل  
على كون الواجب مطلقا  
لسلسلة المحركات وعلة  
فاعلية لها والجسم لا يجوز ان  
يكون فاعلا لها لان الجسم  
يحصل فيه من الاعراض  
انما يؤثر في قابل له وضع  
مخصوص بالنسبة اليه  
فان النار لا تسخن أي شيء

اتفق بل ما كان ملاقي الجرمه او كان له وضع خاص بالنسبة اليه او كذلك الشمس لا تنضي  
كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وهذه المقدمة أعني عدم تأثير الجسم وما يحصل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضروري في مواد كثر  
من الامثلة الجزئية انما هو بالنسبة علميا باستقرار الاجسام واحوالها في تأثراتها والمعلومات قبل وجودها لا وضع لها بالنسبة الى  
جسم يفرض ماعلا في الوجود له لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جسم لان الواجب لا بد وان يكون علة مستقلة للمعلول أول

من سلسلة المتكاثرت حتى تنقطع التسلسل به لما من البرهان (قلت) لا نسلم ان الجسم وما يحل فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة غير مسموعة وما ذكر من استقراء احوال الاحسام في تأثيراتها تجريبة ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية **موصول في تهييزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره به** ومع كل شيء ولهم فيه مسالك (الاول) انه تعالى بمجرد عن المادة ولو اوحدها قائم به معه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون ٣١ معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا

ولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما انه تعالى بمجرد عن المادة ولو اوحدها فالمثبت من انه تعالى ليس بجسم ولا جسماني واما ان كل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا فلان ذاته منزهة عن العوارض الجزئية اللاحقة لشيء بسبب المادة في الوجود والحد الخارجي المتضمنة للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع وهي المنفعة من التعقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان يعقل من غير احتياج الى عمل ومحل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة الهازل واما ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه فان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون مجردا قائما بنفسه اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل

فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يرل فقد يلزمه ان يكون العالم ازيا واما من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما رضع ابو حامد في الجواب فقد يلزمه ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث وغير ذلك الى غير نهاية كالحال في أشخاص الناس وخاصة اذا رضع فساد الملة عدم شرط في وجود المتأخر ومثاله ذلك انه ان كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الآخر آخر فقد يلزم ان يمر الامر الى غير نهاية والارم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطية محتم التي يحتمون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزاله كذلك قد يظن به انه ليس محالا لكن انزاله كذلك اذا لخص عنه فظهر انه محال لانه يلزم ان تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد ويكون صدوره عن المبدأ الاول بالحوال الذي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط محرك ازل ومركبة اولية فيكون هذا العالم خرا من عالم آخر كالحال في الاشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم في الاضطراب لما ينهي الامر الى عالم ازل بالانفصال او بتسلسل وادوجب قطع التسلسل فقطعه من هذا العالم اولى اعني بانزاله واحدا بالعدد ازيا بعدد اربع طيم وهو اقليم كالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثة محال (قلت) حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل القابل لشيء المكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ليس بفي ان يمتد فيه انه الامكان الذي من قبل الفاعل وذلك ان قوته في زيادة يمكن ان يفعل كذا غير قوته في المفعول انه يمكن ولذلك يشترط في امكان الفاعل ان يكون القابل اذا كان الفاعل الذي لا يمكن ان يفعل مع مجتمعا فاذا لم يمكن ان يكون الامكان المنقذ على الحادث غير موضوع اصل ولا يمكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا يمكن لان الممكن اذا حصل بالهـ عمل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتسكون بجاهي مادة لانها تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة متكونة في جهة ما هي مركبة من مادة وصورة وكل متكون فانما يتكون من شيء ما فاما ان يرد ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان قد رنا مجردا كازليا لانه لا يوجد شيء بالهـ عمل غير متناه واما ان تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبها ازيا ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون هو ما حركه اولية تغيب هذه التعاقب الذي في الكائنات الفاسدة الازلية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكونات هو فسادا لا آخر وفساده هو كون لغيره والايه يتكون شيء من غير شيء فان معنى التسكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة الى الـ عمل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون اعني الذي نقول فيه انه يتكون فبي ان لا يكون هو الشيء حاصل للصور والمتنادة وهي التي تتعاقب الصور عليها (قال ابو حامد) الاعتراض ان يقال الامكان الى قوله المادة (قلت) اما ان الامكان يستدعي مادة موجودة وذلك بين فان اثر المعقولات الصادقة لا بد ان تستدعي امرا

فتمقله بغيره ان يملك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة والحكم على شيء بشي يقتضي تصورهما معا فاذا ن كل ما يصح ان يعقل مع غيره في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كما هو الحالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنا لغيره فلا يكون مقارنا لغيره فانه ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه

المقارنة المطلقة ناتجة له  
وهي حيثئذ لا يمكن الا  
بان يحصل فيه المعقول  
حصول الحال في المحل  
وذلك لانه اذا كان قائم  
الذات امتنع أن تكون  
مقارنته لغير حلوله فيه  
وحلوهما في ثالث والمقارنة  
تخصر في هذه الثلاثة فاذا  
امتنع اثنتان منها تعين  
أن تكون الصحة بالنسبة  
الى الثالثة وهي صحة  
مقارنته للمعقول الآخر  
مقارنة المحل للحال فثبت  
ان كل ما يصح ان يعقل  
فاذا وحدي الخارج وكان  
مجردا قائما بنفسه يصح  
أن يقارنه معه قول آخر  
مقارنة الحال للمحل وكل  
ما كان كذلك يصح أن  
يكون عاقلا لذلك الغير  
أدلا معني لتعقل ذلك  
الغير المقارنة ذلك الغير  
لوجود المجرد القائم  
بالذات مقارنة الحال للمحل  
في كل مجرد يصح أن يكون  
عاقلا لغيره واد اصح ان  
يكون عاقلا له كان عقله  
له حاصلا بالفعل لان  
التفسير والحدوث من  
توابع المادة كما عرفت  
(جوابه) اننا لانسلم ان كل

اذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل اذ هي أسبق اذ  
المقارنة المطلقة واسبق تعداد المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة وهي متقدمة على المقارنة في العقل لان الاعم متقدم على  
الاخص والمتقدم على المتقدم على ذلك الشيء متقدم على ذلك الشيء صحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو توقفت هي  
على العلم الدور ما ذن صحة المقارنة ٣٣ المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وحدي الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة

موجودا خارج النفس اذا كان الصادق كقائل في حده انه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه  
خارج النفس فلا بد في قوله ان الشيء انه يمكن ان يستدعي هذا الاعم شيئا يوجد فيه هذا الامكان وأما  
الاستدلال على انه لا يستدعي الامكان موجودا يستند اليه بدليل أن المتنع لا يستدعي موجودا يستند  
اليه فقول سفسطائي وذلك أن المتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان وذلك بين لأن المتنع هو  
مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعا ما لا امتناع الذي هو سلب الامكان فان كان  
الامكان يستدعي موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا أيضا مثل قولنا  
ان وجود الحلاء مجتمع بان وجود الابداء مفارقة مجتمع خارج الاحسام الطبيعية اودا حلها ونقول ان  
الضدين مجتمع وجودهما في موضوع واحد ونقول انه مجتمع ان يوجد الاثنان واحدا ومضى ذلك في  
الوجود وهذا كله بين نفسه ولا معنى لاعتبار هذه المغالطة التي هي ما هما (قال أبو حامد) والثاني أن  
السواد والبياض الى قوله اليه الامكان (قلت) هذه مغالطة بان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول  
والذي يقال على الموضوع يقابل به المتنع والذي يقال على المقبول يقابل به الضروري والذي يتصف  
بالامكان الذي يقابل به المتنع ليس هو الذي يخرج من الامكان الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل  
لانه اذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحال لهذا الامكان هو  
الموضوع الذي يتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك بين من حده الممكن فان الممكن هو  
المعدوم الذي يتبين ان يوجد وان لا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا  
جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم هو ذات ما  
وذلك أن العدم يضاد الوجود وكل واحد منهما ما يحلف صاحبه فاذا ارتفع عدم شيء ما خله هو وجوده فاذا  
ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه ان يتقلب وجودا ولا نفس الوجود ان  
يتقلب عدم ما وجب أن يكون القابل له شيئا لا للغير هو والذي يتصف بالامكان والتكون  
والانفعال من صفة العدم الى صفة الوجود وان العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانفعال من العدم  
الى الوجود كالحال في انتقال الاضداد بعضها الى بعض أعني انه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب  
عليه الا أنه في التغير الذي في سائر الاعراض بالفعل وهو في الجوهر بالقوة وليس ما تقدر ايضا ان  
تجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الشيء الذي بالفعل أعني الذي منه التكون من جهة ما هو  
بالفعل لان ذلك ايضا يذهب والذي منه التكون يجب أن يكون حراما من التكون فاذا كان هو موضوع  
ضروري والقابل للامكان وهو الحال للتكون والتغير وهو الذي يقال فيه انه تكون وتغير وانقل  
العدم الى الوجود ولست اقدر ايضا ان تجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج الى الفعل أعني من طبيعة  
الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود وذلك أن التكون هو من معدوم لا من  
موجود فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة قالوا انها لا تنعري من  
الصورة الموجود بالفعل أعني لا تنعري من الوجود وانما تنقل من وجود الى وجود كانه قال النطفا  
مثلا الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التي للجسم وذلك انها لو تنعرت من الوجود لكانت موجودة  
بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون فهذه الطبيعة عنددهم هي التي يسمى بالجوهر

مجرد يصح أن يكون معه ولا مواد كإبائه من انه لا مانع من التعقل الامادة ولواقعها وهي متفية عن المجرد وفي  
محل المانع ولم لا يجوز ان يكون للتعقل مانع آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها ولئن  
سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلا اذا كان قائما بنفسه وما ذكر في بيانه غير تام لان انتقاله  
توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره اذا وجد في الخارج قائما بذاته لجواز أن يكون

و جرد العلة على شرط الصحة المقارنة فان ماهية الجرد وان كانت مهددة في الذهن وانذار جح الآن الوجود الذهني وانذار جح مقارن  
فصور ان يكون الوجود الذهني شرطا للصحة المقارنة لا يصح المقارنة بينهما الا اذا كان الجرد موجودا في الخارج قائما بذاته لانفائه  
شرطا (فان قلت) لو كان الوجود العيني شرطا للصحة المقارنة المطلقة لزم الدور ايضا لان كل ماهو شرطا للصحة المقارنة فهو شرطا  
لوجودها فلو كان الوجود العيني شرطا للصحة المقارنة المطلقة كان شرطا لوجودها ٣٣ ايضا والوجود العيني اخص من مطلق

المقارنة اذهب ومقارنة  
المعقول للعقل واشترط  
الاعمال الشئ بسبب لزوم  
اشتراط الاخص به فيكون  
الوجود العيني الذي هو  
المقارنة المخصوصة مشروطا  
بنفسه واذ لم يحز كون  
وجود الجرد في العقل  
شرطا للصحة المقارنة المطلقة  
بنفسه ومن غيره حازت  
المقارنة اذا كان الجرد  
موجودا في الخارج (قلت)  
ليس المراد بكون الوجود  
العيني شرطا للصحة المقارنة  
المطلقة ان يكون الوجود  
العيني شرطا لكل ما يطلق  
عليه المقارنة بالنسبة الى  
الجرد سواء كانت تلك  
المقارنة مع العقل او  
المعقول حتى يرد ما ذكر بل  
المراد ان المقارنة المطلقة  
هي الجرد والمعقول الآخر  
الذي اجتمع معه في العقل  
مشروطة بكون الجرد في  
العقل ولا يلزم من اشتراط  
المقارنة المطلقة من الجرد  
والمعقول المذكور بكون  
الجرد في العقل اشتراط  
المقارنة بين الجرد والعقل  
بذلك حتى يلزم اشتراط  
الشئ بنفسه وايضا لوصح  
ما ذكر لا يمكن صبره

وهي علة الكون والفساد وكل موجود يتعبرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد (قال أبو  
حامد) والثالث ان نفوس الآدميين الى قوله هذا الاشكال (قلت) لا اعلم احدا من الحكماء قال ان  
النفوس حادثه محدودة حقيقيا ثم قال انها باقية الاماحكاه عن ابن سينا وانما الجميع على ان حدوثها هو  
اضافي وهو انصافها بالامكانات الحسبية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات التي في المرايا الاتصال  
شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور والحادثه الفاسدة بل هو  
امكان على نحو ما يزعمون ان البرهان أدى اليه وان الحاصل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى ولا  
يقف على مذهبهم في هذه الاشياء الامن نظري في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم  
عارف فيعرض أبي حامد الى مثل هذه الاشياء على هذا النوع من التعرض لا يبق علة فانه لا يخفى من  
احد أمرين اما انه فهم هذه الاشياء على حقا فافساقها على غير حقاقتها وذلك من فعل الجهال والرحل  
واما انه لم يفهمها على حقا فتعرض الى القول فيما لم يحيط به علما وذلك من فعل الجهال والرحل  
يجل عندنا عن هذين الوصفين ولما كان لا بد للجواب عن كبريائه وكبريائه أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب  
ولعله طار الى ذلك من أجل زمانه ومكانه (قال أبو حامد) محييا عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى  
قوله بهذا الطريق (قلت) ما أورده في هذا الفصل هو كلام غير صحيح واثبتت ذلك بما ذكرنا من تفهيم  
طبيعة الممكن (ثم قال أبو حامد) معاندا للحكماء والجواب ان رد الامكان الى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا  
كلام مفسط أي لان الامكان هو كلي له جزئيات موحودة خارج الذهن كسائر الكليات وليس العلم علما  
للعمى الكلي واكنه علم للجزئيات بكونه كلي يعمله الذهن في الكليات عند ما يحرم منها الطبيعة الواحدة  
المشتركة التي انقسمت في المواد الكلي ليست طبيعة متطابقة الاشياء التي هو ما كلي وهو في هذا القول  
غالب فاحذ ان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون ان يكون هناك جزئيات يستند اليها هذا الكلي  
أعني الامكان الكلي والكلي ليس معلوم بل به تعلم الاشياء وهو شئ موجود في طبيعة الاشياء المعلومه  
بالقوة ولولا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ماهي كليات ادراكا كاذبا وانما يكون ذلك كذلك لو  
كانت الطبيعة المعلومه جزئية بالذات لا بالعرض والامر بانه كس اعني انها جزئية بالعرض كايه بالذات  
ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ماهي كايه عايط فيها وحكم عليها باحكام كاذبة فاذا جردت تلك الظواهر  
التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن ان يحكم عليها ككلياتها والاختلاف عليه الظواهر  
والمكن هو واحد من هذه الظواهر وايضا فاد قول الفلاسفة الكليات موجودة في الازدهان لافي  
الاعيان انما يريدون انها موجودة بالفعل في الازدهان لافي الاعيان وليس يريدون انها ليست موجودة  
اصلا في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة اصلا  
لكانت كاذبة واذا كانت خارج الافهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذن من  
هذه الجهة تشبه طبيعتها الطبيعية الممكن ومنه ارام ان يغلط لانه شبه الامكان بالكليات لكونها مجتمعات  
في الوجود الذي بالقوة ثم رضع ان الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود اصلا  
وأتبع ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فافهم هذه المعاملة واخبرتها (قال أبو حامد) واما قولهم  
لو قدر عدم العقل الى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذي يظهر من هذا القول صحاقته وتناقضه وذا

هو ه - تنهايت - ابن رشد  
ما هي الجوهر فلاشك في حصول ماهيته في العقل بكون ماهيته الموجودة بالوجود العقلي قائمة بالموضوع لا حائرا ان يكون وجوده  
العقل شرطا لوجوده في الموضوع لان وجوده العيني نفس وجوده في الموضوع فصيح المصطلح في الموضوع للماهية مطلقا لا يصح على  
الذات انذار جبه الجوهرية ان تنطبع بغير كونها قائمة بنفسها في محل هو الذهن فيصنع انقلاهما من الجوهرية الى العرضية والحق في



ان الوجود على قسمين قسم ثالث عليه الآثار ويطهر منه الاسكاف وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا وعينا واصلا وقسم لا يرتب عليه ما ذكر من الآثار والاحكام وهو يسمى وجودا ذهنيا واطليا وغير اصيل وهما متمايزان بالحقيقة والوجود الظلي لا يكون له اصل الا في المدرك يستلزم المقارنة المخصوصة اعني مقارنة الحال للحال لانه نفس تلك المقارنة او نوع مندرج تحته اندراج النوع في الجنس بل المقارنة لازمة تطارحية فلا يلزم ٣٤ من اشتراط المقارنة اشتراط الشيء بنفسه فان المرصى المختص بشئ مشروط بذلك

الشيء ذاته ولو سلم انه لا يجوز ان يكون وجوده العقل شرطاً للصحة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحة بحدوثه بل وان لم يتوقف عليه ولا ينفك عنه فان له غير مشروط بالمعقول ولا متوقفة عليه مع أنها لا تنفك عنه أصلاً والشئ بهد ما أورد الاعتراض على المحنة المذكورة بأنه يجوز أن يكون مقارنة المجرى للمعقول عند كون ذلك المجرى في العقل ولا يمكن عند حصوله في الخارج لانتفاء شرط أو وجود مانع (أجاب) بأن استعداد مقارنة المجرى للمعقول ان كان لازماً ماهية المجرى مطلقاً سواء كانت في الذهن أو في الخارج سقط الشك بالكتابة إذ يمكن حينئذ مقارنة المجرى للمعقول إذا كان ذلك المجرى في الخارج وإن لم يكن لازماً لها مطابقة بل إنما يحصل ما الاستعدادا للمقارنة عند حصولها في القوة المعادلة وحديثاً أما أن يكون حصول الاستعداد

ان قالوا ان اتفق ما يمكن فيه ابتداءً وعلى مقدمتين احدهما انه بين ان الامكان منه جزئي خارج النفس وكلية وهو معقول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج النفس من المعكبات هي طبيعة الكل الذي في الذهن فليس الطبيعة الجزئية ولا الكل حتى تكون طبيعة الجزئي هي طبيعة الكل وهذا كله سخافات وكيف ما كان فان الكل له وجود ما خارج النفس (قال أبو حامد) واما العذر عن الامتناع الى قوله في ذاته (قلت) هذا كله كلام سابق فانه لا شك ان قضائياً العقل انما هي حكمه على طائفة الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا يمكن ولا يمنع لكان قضاء العقل بذلك كلاً قضاء ولو لم يكن فرق بين العقل والوهم لما كان وجود النظر لله سبحانه وتعالى محتمل الوجود في الوجود كما انه وجوده واحد الوجود في الوجود فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم العذر باطل الى قوله في الموضوعين (قلت) يريد أنهم يلزمهم ان وضعوا الامكان محذور النفس غير منقطع في المادة أن يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لان مصدر عنه الفعل فيستوي الامكان وذلك شئ شنيع وذلك ان على هذا الوضع تأتي النفس كاتحادها بالبدن من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع (والجواب) أنه لا يعتمد أن يوحدهم الكالات التي تحرى محرى الهيئات ما ينفارق محله مثل الملاحة في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان البدن كآلة فالنفس فهي هيئة مفارقة وليس الامكان الذي في الآلة كالامكان الذي في الفاعل بل توحد الآلة في الحالتين جميعاً اعني الامكان الذي في المنفعل والامكان الذي في الفاعل ومن جهة انها متحركة يوحدهم الامكان الذي في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الامكان الذي في القابل هو بعينه الامكان الذي في الفاعل وأيضا الامكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ليس حكماً عقلياً فقط بل حكماً على شئ خارج النفس فلا منفعة للمعاندات تشبيه أحد الامكانين بالآخر وما شعر أبو حامد ان هذه الأقاويل كلها الغائبة شكوكا وحيرة عندهم لا قدر على حلها وهو من فعل الشرار السفطائيين (قال) فان قيل فقد عرفت ان قوله بالهدم (قلت) أما مقالات الاشكالات بالاشكالات فليس يقتضي هدماً وانما يقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالاً بالاشكال ولم يبين عنده أحد الاشكالين وطلان الاشكال الذي يقابله وأكثر الأقاويل التي عاندتهم بها هذا الرحل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه الخلافات منها بعض وتلك معاندة غير تامة والمعاداة التامة انما هي التي تقتضي ابطال مدعيتهم بحسب الأمر في نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله انه يمكن تلخيصهم أن يدعوا أن الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في الكل فانه لو سلم صحة التشبيه بينهم لم يلزم عن ذلك ابطال كون الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الامرين اما ابطال كون الكل في الذهن فقط واما كون الامكان في الذهن فقط وقد كان واجبا عليه أن يتبين متى يتقرر بالحق قبل أن يتبين متى يتبين بغيره كما هو المأطرين وتشبههم لئلا يعوت المأطرين قبل أن يقع على ذلك الكتاب أو عوت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل اليه بعد ولعله لم يؤلفه وقوله انه ليس بقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية والظاهر

مع المقارنة أو بعدها أو قبلها أو الاوّلان باطلان لوجوب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يمنع أن يحصل صفة لشيء ويكون استعداد حصولها وامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها فعين الثالث وهو أن يكون استعداد مقارنة المجرى للمعقول عند كون ذلك المجرى في العقل قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس ماهية المجرى لأن ماهية المجرى عند كونه في العقل قبل المقارنة مع قبولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع الواجبات

الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية به الاستعداد وفيه تقرر ظاهر لان الماهية المعترضة ان كانت مجردة عن الواجب الخارجية  
 الاسم مجردة عن الواجب معناه ان الماهية لا تشك في كونها ملحوقه وكونها لا تشك في كونها شرطا للاستعداد فلا يحصل  
 الاستعداد عند كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذه الحقبة اعني الماهية الاولية لا تثبت كون المبدأ الا ان الماهية به على تقدير صحة نتيج  
 ان الواجب لدائه بعقل الاشياء يحصل صورته اية وهذه النتيجة باطلة عند جدجها وراهلاسة ٣٥ فهاهو نتيجة هذه الحقبة تدون  
 محتمل او يعترفون بفسادها

وما برعوا من ان ياتوا بهي  
 غير منتجة له الا ان كلام  
 الشيخ في كتاب الاشارات  
 يدل على ان علمه تعالى  
 بالاشياء يحصل صورها  
 فيه فهذه الحقبة على تقدير  
 تمامه الا تصح من الهلاسة  
 الاله (وقد شباب عن هذا  
 المسلك بوجوه اخرى غير  
 ما ذكرنا) كنع صحة التعل  
 بصحة المقارنة وغير ذلك الا  
 ان استيعاب الكلام في  
 ذلك بعد حصول الغرض  
 مما لا يليق بالكتب المبينة  
 على الاختصار (المسلك  
 الثاني) انه تعالى مجرد قائم  
 بذاته وكل مجرد قائم بذاته  
 فان ذاته المجردة القائمة  
 بذاته حاضرة له غير غائبة  
 عنه وكل ما كان ذاته  
 المجردة القائمة بذاته حاضرة  
 له لا بد ان يعقل ذاته لان  
 التعقل ليس الا حصول  
 الماهية المجردة لا امر  
 المجرد القائم بذاته فثبت  
 انه تعالى لا بد ان يعقل ذاته  
 وذاته علمه تعالى والعلم  
 باله لا يوجب العلم بالمعلوم  
 فيكون عالما بغيره من  
 المعلومات وقد قرر بوجه  
 آخر وهو انه اذا علم ذاته

من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن انبثاق ذلك وانسجها  
 تيرتاله كتابه المسمى بعشكة الانوار (المسألة الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية الالم والزمان والحركة  
 قول البرهان) ايد ان هذه المسألة فرع الاولى التي قوله بالاعقول (فان) اما قوله انما يلزم عن دلياهم  
 الاول من ازيمة العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصح وكذا ذلك دلياهم الثاني واما قوله انه ليس  
 يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فانما يخفى ان يكون العالم ازليا فيما  
 مضى واستناخيل ان يكون ازلما فيما يستقبل الا انما يلزم في الماضي على رأيهم فانما يخفى ان يكون العالم ازلما  
 الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم لم ان الالم لم يرل امكانه وان امكانه يلحقه حالته متعديا فقدر  
 بهاد لك الامكان كما يلحق الملو وجود الملو كن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامة تداد  
 انه ليس له اول صحيح لم ان الزمان ليس له اول اذ ليس هذا الامة تداد شيئا الا الزمان وتسمية من معناه  
 دهر الامة هي لها واذ كان الزمان مفارذا للامكان والامكان مفارقالا لوجود المتحرك فالوجود المتحرك  
 لا اول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله اول فقصية باطلة لان الاول يوجد في الماضي ازلما كما  
 يوجد في المستقبل واما فيرى في ذلك ليس الاول وقوله قد عوى تحتاج الى برهان لكن وجود ما وقع  
 في الماضي مما ليس بازلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير  
 الأزلي هو متناه من الطرفين اعني ان له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له  
 ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يفتنون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها  
 انقضاء لانهم لا يفتنون وجودها في الماضي وجود الكائن العاقد ومن سلم منهم ذلك فقد تساقض ولذلك  
 كانت هذه القضية صحيحة ان كل ماله ابتداء وله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء  
 فلا يصح الا لو انقلب المكن ازيله لان كل ماله ابتداء فله ويمكن واما ان يكون شيء يمكن ان يعقل الفساد  
 ويقبل الارلية فتدعي غير معروف وهو مما يجب ان يفحص عنه وقد فحص عنه الاوائل فابو الهذيل  
 موافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد واشد انما لاصل القول بالحدوث واما من فرق بين الماضي  
 والمستقبل بان ما كان في الماضي قد دخل كاه في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود واما  
 يدخل فيه شيئا وشيئا فكل كلام موهوم وذلك ان ما دخل في الماضي بالحقيقة وقد دخل في الزمان وما دخل في  
 الزمان فالزمان يعقل عليه بطريقه وله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل في الماضي كدخول  
 الحادث فلم يدخل في الماضي الا بالاشراك الاسم بل هو مع الماضي بمقدار غير نهاية وليس له كل وما لا  
 كل له ولا جزؤه وذلك ان الزمان ان لم يوجد له مبدأ اول حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر  
 فكل حاضر قبله ماض فها هو بوجه مساو فالزمان والزمان مساو له فله فله لم ان يكون غير متناه وان  
 لا يدخل منه في الوجود الماضي الا حراؤه التي يحصرها الزمان من طريقه كما لا يدخل في الوجود المتحرك  
 في الحقيقة الا الآن ولا من الحركة الا كون المتحرك على المثل الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سبيل  
 فانه كما بالوجود الذي لم يرل فيما مضى اسما نقول ان ما لم من وجوده قد دخل الآن في الوجود  
 لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدأ اول كان الزمان يحصره من طريقه كذلك نقول فيما كان  
 مع الزمان لافيه فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود الوهي ما حصره منها الزمان واما التي

وذاته مبدأ لغيره ولا بد وان يعلم ان ذاته مبدأ لغيره متى علم ان ذاته مبدأ لغيره فلا بد وان يعلم غيره لان العلم باضافته امر الى آخر يستلزم  
 العلم بكل واحد من المضافات في علمه ذلك ان علمه لا بد وان يعلم معلول ذلك الغير وقد ثبت ان ما عدا واجب الوجود فانه يستقله اليه  
 وننتهي سلسلته علمه بالآخرة اليه واذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه (واجب عنه بوجوه الاول) اما لا سلم ان كل مجرد  
 قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فان الحضور رتبة لا تتحقق الا بين الماهيات وانما لا يتعارف بين الشيء ونفسه فلاضافة



المطلوب (قلت) المعلوم انما هو ان عين الاله الخارجية مستلزمة له عين المعلوم الخارجي واما ان صورته مستلزمة له صورته فليس معلوما  
 انما بالضرورة ولا بالنظر اذا الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام عين احد ما عين الآخر ان تكون  
 صورة احدهما مستلزما لصورة الآخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية العلة من حيث هي مستلزما لماهية المعلوم وهو ممنوع وبعد  
 تسليم ان معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة للحوادث المجردة القائم بداته لانسلم ان ٣٧ البدئية حاضرة له فان حضور

الشيء للشيء انما هو بوجوده  
 له اما وجودا متاصلا  
 كصفاته الحقيقية الخارجية  
 او غير متاصل كما اذا  
 حصل صور الاشياء  
 الخارجية فيه والبدئية  
 وصف اعتباري ليس له  
 وجود بخارجي في ذات  
 المبدأ حتى تحضر له باعتبار  
 وجوده الخارجي فيه ولم  
 يثبت ايضا حضورها له  
 باعتبار وجودها الظلي  
 فان انصاف الموصوف  
 بالصفة لا يقتضي ثبوت  
 الصفة لاي الخارج ولا  
 في الذهن فلم يلزم كونها  
 معقولة له ولا يثبت  
 المطلوب بل الحاضر  
 للموصوف المجردة القائم  
 بداته هو واصفه الحقيقية  
 ولم يتمسك في حضور  
 الصفة للموصوف ذلك  
 لوجب ان نعترف بالضرورة  
 جميع الصفات الاعترافية  
 والسلبية التي لنفسنا من  
 تجردها وحدوثها وائس  
 كذلك بالضرورة (المسالك  
 الثالث) ماخلصه بعض  
 المتأخرين وهو ان العلم  
 كمال مطابق للوجود من  
 حيث هو موجود وكل  
 كمال مطابق للوجود من

الناظر في هذه الاشياء من شكوها لا يخلص له مما فعل الله ان يحذلها واما ما من بلغ درجة العلماء  
 الذين بلغوا ما ينتهي الحقيقة في الجائز من أفعاله والواجب التي لا تنتهي وكل ما قلته من هذا كله فليس  
 يبين ههنا ويجب ان يخصص عنه بعناية على الشروط التي يبتغى القدمات واشترطوها في القخص ولا بد  
 مع ذلك ان يسمع الانسان اقاويل الختافين في كل شيء يخص عنه ان كان يجب ان يكون من أهل  
 الحق (قال أبو حامد) والخواب عن الكل الى قوله على حالة كماله (قلت) الذي عانده هذا القول في  
 هذا الوجه هو ان الزوم بين المقدم والنتيجه غير صحيح وذلك ان الفساد ليس يلزم ان يذيل اذا كان  
 الفساد يقع للشيء قبل الدبول والازوم صحيح اذا وضع الفاسد على المجزى الطبيعي ولم يوضع قسرا وسلم ايضا  
 ان الجرم السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على المجزى الطبيعي وهو يذيل قبل ان يفسد  
 ضرورة ان هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء بغير برهان ولذلك كان قول جالينوس اقبا على  
 والاثني من هذا القول ان السماء لو كانت تفسد لفسدت امانا الى الاسطقات التي تركبت منها واما الى  
 صورة أخرى بان تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى كما يعرض لصور البساط بان يتكون بعضها من  
 بعض أعني الاسطقات الاربعة ولو فسدت الى الاسطقات لكانت حراما من عالم آخر لانه لا يصح ان  
 يكون من الاسطقات المحصورة فيها الان هذه الاسطقات هي جزء لا مقدار له بالاضافة اليها بل نسبتها  
 منها نسبة النقط من الدائرة ولو خلعت صورتها وقيلت صورة أخرى لكان ههنا جرم سادس مضاف  
 لها ليس هو لا سماء ولا ارض ولا ماء ولا هواء ولا اراود ذلك كله مستحيل واما قوله انه لم يذيل فهو قول  
 مشهور وهو دون الاوائل البقية وقد قيل من أي جرم هي هذه المقدمات في كتاب البرهان (قال  
 أبو حامد) الثاني انه لو سلم الى قوله كما سبق (قلت) لو كانت الشمس تذبذب وكان ما يتحمل منها في مدة  
 الارصاد غير محسوس لظلم حرمة السكان يحدث من دبولها فيما هيها من الانجم ماله قدر محسوس وذلك  
 أن دبول كل دابل اعيا يكون به ساد اجراء منه تعقل ولا بد في تلك الاجسام المختلفة من الدابل ان تبقى  
 ما سهر في العالم أو يخل الى آخره وان ذلك كان يوجب في العالم تغييرا بما في عدد اجزائه واما في  
 كيهيةه ولو تغيرت كليات الاحرام اتميرت أفعالها وانما العالما الكواكب تغير ما هيها من العالم  
 فتوهم ان الاصله جلال على الاحرام السماوية يخل بالمظام الاله الذي هيها عند الفلاسفة وهذا القول  
 لا يبلغ مرتبة البرهان (قال أبو حامد) الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم الى قوله اتهمت بخالا  
 (قلت) اما ما حكاه عن الفلاسفة انه لم يلزم من خصوصهم في هذا القول بجواز عدم العالم ان يكون  
 القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الاعداد كما الزمواهم في المحدث فقد تم القول فيه عند  
 القول في حدوث العالم وذلك ان الشكوك الواقعة في ذلك الاحداث هي بعينها الواقعة في الاعداد فلا  
 معنى لاعادة القول في ذلك واما ما يخص هذا الموضوع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه ان يكون  
 فعل العامل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل اعيا فعل عدم ما هو امر قد شنع على جميع الفرق تسليما  
 واجوا الى الاقاويل التي تذكر عنهم بعد هذا امر يلزم ضرورة من قال ان الفاعل اغاية تعلق فعله بما يجاد  
 مطلق أعني بايجاد شيء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فخرج الفاعل من القوة الى الفعل بل  
 اخترعه اخترعا وذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير ايجاد ما هو بالقوة الى ان يصير

حيث هو موجود ولا يمتنع على واجب الوجود فيجب له اما الصغرى فلا معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجهه ووقفنا  
 من وجهه كما اذا اوجب تكثيرا وتركبا وجسمية ونحوها والعلم مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة وانرفان النفس  
 علوما حضورية يكني قيمها مجرد عن المعلوم عنددها وعدم عينه عنها واما الكبرى فلا ان الكمال المطلق للوجود من حيث هو  
 موجود كمال للوجود من حيث هو من غير ان يكون موجبا للقص وكل ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري

وأما أن كل ما لا يتعنى على واجب الوجود فيجب له فلا نكل ما لا يتعنى على واجب الوجود فهو إما واجب أو ممكن بالامكان الخاص  
لا سيما إلى الثاني إذ لو أمكن عليه شيء بالامكان الخاص لكان فيه جهة أمكانية يلزم التكاثر وهو محال في حقه تعالى (و جوابه) أنا  
لا نسلم أن العلم كمال مطلق لوجوده فان معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالا من وجهه نقصا من وجهه بل يكون كمالا على الإطلاق  
من غير تقييد بجهة من الجهات ٣٨ وما ذكره من الدليل لا يدل عليه فإنه انما يدل على أنه لا يوجب التكاثر وهو نقص

بالفعل فهو يتعنى عندهم بوجوده في الطرفين أما في الإيجاد فيقتضيه من الوجود بالقوة إلى الوجود  
بالفعل فيرفع عدمه وأما في الإعدام فيقتضيه من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث  
عدمه وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا الصواب يلزمه هذا الشك أعني أن يتعلق فعله بالعدم  
بالطرفين جميعا أعني في الإيجاد والإعدام إلا أنه لما كان في الإعدام أبين لم يقدر المتكلمون أن يتفهموا  
عن خصوصهم وذلك أنه ظاهر أنه يلزمهم قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدم ما وذلك أنه إذا نقل الشيء  
من الوجود إلى عدمه المحض فقد فعل عدم ما محضه على القصد الأول بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل  
إلى الوجود بالقوة وذلك أن حدوث عدمه يكون في هذا النقل أمرا تابعا وهذا بعينه يلزمهم في الإيجاد  
إلا أنه أحق في ذلك أنه إذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة وإذا كان ذلك كذلك فليس بالإيجاد شيئا  
القلب عدم الشيء إلى الوجود إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة هي الإيجاد كان لهم أن يقولوا أن هذه الغاية  
تعلق بالإيجاد ولم يقدر وأن يقولوه في الإعدام أن كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم  
أن يقولوا أن فعله ليس يتعلق بإبطال العدم وإنما يتعلق بالإيجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن  
يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم وذلك أن الوجود على مذهبهم ليس له الحال هو فيها معدوم  
باطلاق وحال هو موجود فمما لم يعمل فاما إذا كان موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا إذا  
كان عدما فقد بقي أحد أمرين إما أن يتعلق به فعل الفاعل وإما أن يتعلق بالعدم في قلب عيبه إلى  
الوجود فن فهم من الفاعل هذا هو ضرورة يجوز انقلاب عيب العدم وجودا وانقلاب عيب الوجود  
عدميا بان يتعلق فعل الفاعل بالشيء عيب كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني وذلك كله مستحيل  
في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلا عن العدم والوجود فهو لا يقوم أغنا أدركوا من الفاعل  
ما يدركه ذوا البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء حتى يظن بظل الشيء أنه الشيء فهذا كما ترى أمر  
لازم لمن يفهم من الإيجاد إخراج الشيء من الموجود الذي بالقوة إلى الموجود الذي بالفعل وفي الإعدام  
عكس هذا هو تغييره من الفعل إلى القوة ومن هنا يظهر أن الامكان والمادة لا زمان لكل حادث وأنه  
أن وجد موجود قائم بذاته ليس يمكن عليه العدم والحدوث وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية من  
أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف لأن ما يلزم في  
الإعدام يلزم في الإيجاد لكنه في الإعدام أبين ولذلك ظن أنهم ما افترقا في هذا المعنى ثم ذكر جواب  
الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الإعدام فقال أما المعتزلة فأنهم إلى قوله على وتيرة واحدة (قلت)  
هذا أقول أسخف من أن يشغل بال رد عليه لأن الغناء والعدم هما مترادفان لم يخلق عدما لم يخلق  
دناء ولو قدر بالغناء وجود المكان أقصى مراتبه أن يكون عرضا ووجود عرض في غير محل مستحيل  
وأضاف كيف يتصور أن يكون العدم بمعل عدم ما وهذا كله شبه بقول المرصين (قال أبو حامد) العرق  
الثانية إلى قوله وكذا الإعدام (قلت) أما الكرامية فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذي  
يسمونه إيجادا ومفعول وهو الذي يتعلق به الفعل وكذلك يرون أن ههنا معدوما فعلا يسمى أهذا ما شيا  
معدوما ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل وليس يوجب عدمه حدوث مثل هذه الحال في  
الفاعل أن يكون محدثا لأن ههنا باب النسبة والاضافة وحدث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثا

مخصوص وعدم إيجابه له  
لا يستلزم عدم إيجاب  
غيره من النقائص لجواز  
أن يكون فيه نقص من  
جهة أخرى وعدم الإطلاع  
لا يدل على عدم الوجود  
وأضاف قوله لكان فيه جهة  
أمكانية أن أريد به لكان  
فيه جهة أخرى أمكانية  
بالنظر إلى وجوده في نفسه  
فمنوع وإن أريد بالنظر  
إلى بعض عوارضه فلم  
واستحالة ممنوعة قوله  
في لزوم التكاثر ممنوع أن  
أريد باعتباره ذاته ومسلم  
ولكنه غير مستحيل أن  
أريد باعتباره ذاته وجهاته  
ثم أعلم أن المسلكين  
الآخرين من مسالك  
الحكام على تقدير مقامهما  
يعتمد أن العلم بجميع  
الموجودات بخلاف  
المسلك الأول وقدر الامام  
العزالي رحمه الله تعالى  
المسلك الأول بأن الموجود  
الأول موجود لا في مادة  
وكل موجود لا في مادة  
فهو عقل محض وكل ما هو  
عقل محض بجميع  
المعقولات مكشوفة له  
فإن المنافع عن إدراك  
الاشياء المتعلقة بالمادة

والاشتغال بها ونفس الآدمي مشغول بتدبير ألبتة المادي فإذ انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات  
البدنية والصافات الرذيلة المتعدية إليه من الأمور والطبعية أسكنه له حقيقة المعقولات كلها ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم  
يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لأنهم أيضا معقولات مجردة لا في مادة (وأجاب عنه) بأنه أن أريد بالعقل أنه يعقل سائر الاشياء  
فقدوله وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس المدعى فكيف يجعل من مقدمات الدليل وإن أريد به أنه يفعل نفسه فلا نسلم



قوله وكل ما هو عقل محض بضم المعقولات مكشوفة له فان هذه المقدمة غير ضرورية ولا قام عليها برهان وما ذكر من ان المانع  
 من ادراك الاشياء المتعلقة بالمادة والاشغال بها هو منتف في المحركات المختصة مدفوع بأنه لم لا يجوز ان تكون مانعاً آخر غير المتعلق  
 بالمادة يوجد في بعض المحركات وفيه بحث اذ لا يخفى انه اذا اراد بدائه العقل انه يعقل شأراً الاشياء لا تكون المقدمة القائلة كل موجود  
 لافي مادة فهو عقل عين الدعوى كيف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية مندرجة تحتها ٣٩ وان مرادهم بالعقل المحض ليس

أحد ما ذكر في الترديد بل  
 ما من شأنه ان يكون  
 معقولا ولا يضاف قوله في تقرير  
 الاستدلال وكل ما هو عقل  
 محض بضم المعقولات  
 مكشوفة له ليس موافقا  
 لكلام الحقيقة من منهم لانهم  
 ما استدلووا بهذا الدليل على  
 عموم علمه بجميع المعلومات  
 بل على علمه بغيره في الجملة  
 كما اشرنا اليه ثم قوله ونفس  
 الآدمي مشغولة بالباطني  
 ما ذكرنا في احوال  
 النفوس البشرية بعد  
 المفارقة حيث قالوا ان  
 النفس التي لم تكن سبب  
 الكمالات حال تعلقها  
 بالابدان فهي ان كانت  
 عالمة بانها كمالات صارت  
 معسوبة باشتغالها الى  
 حصولها وعدم تمكنها من  
 تخصصها بها سواء كانت  
 متصفة باضداد الكمالات  
 كالنفوس المعتقدة للباطل  
 المتفاددة للحق أولا كالنفوس  
 المعرضة والمهملين الذين  
 لم تحصل لهم الاعتقادات  
 الحققة ولا البطالة والفرق  
 ان المتصفة باضداد الكمالات  
 يكون عذبا بها وبدا  
 تخلافها ما عدا ما عدا  
 ما بقى الاشتياق الى الكمالات  
 لانها حينئذ تكون مشتاقة

وانما الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض الى  
 السواد ولا يكن قوطم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هي اضافة هو حودة بين الفاعل  
 والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن الذكرا اسمية بهذا  
 الوضع ليس يلزمهم ان يكون القديم بفعل محدثا ولا ان يكون القديم ليس بقديم كما ظنت الاشعرية  
 لكن الذي يلزمهم ان يكون هنالك سبب أقدم من القديم وذلك ان الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير  
 ان يتقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو بين انه قد حدث في وقت الفعل  
 صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله الحدوث فليزم ان يكون قبل السبب الاول سبب وعبر  
 ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفرقة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا  
 القول في غاية السقوط وان كان قاله كثير من القدماء اعني ان الموجودات في سبيل دائم وتكاد  
 لا تنتهي المحالات التي تلزمه وكيف يوجد في نفسه فيبقى الوجود بغيره فانه ان كان يبقى  
 بنفسه فسيوجد بنفسه وان كان ذلك كذلك لزم ان يكون الشيء الذي به صار هو وجودا بغيره كان فانيا  
 وذلك محال وذلك ان الوجود ضد الفناء وليس يمكن ان يوجد الصندان شي من جهة واحدة ولذلك  
 ما كان موجودا محضاً لم يتصور فيه فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجودا  
 معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وايضا فان كانت الموجودات انما تبقى بصفة باقية في نفسها ففعل  
 عدمها التعلق بها من جهة ماهية موجودة او معدومة ومحال ان يكون لها ذلك من جهة انها معدومة  
 فتدبقي ان يكون التعلق بها من جهة ماهي موجودة فاذا كل موجود يلزم ان يكون باقيا من جهة ماهو  
 موجودا وانما عدم امر طارئ عليه خالص الحاجة ليت شعري هل تبقى الموجودات بقاء وهذا كله تشبيه  
 بالفساد الذي يكون في العقل والحق عن هذه الفرقة فاستحالة قولهم ان من ان يحتاج الى المعاندة  
 (قال أبو حامد) الفرقة الرابعة الى قوله صوزها (قلت) اما من يقول بان الاعراض لا تبقى زمانين وان  
 وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت  
 الجواهر شرطاً في وجودها اذ كان لا يمكن ان توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض  
 شرطاً في وجود الجواهر يوجب ان تكون الجواهر شرطاً في وجودها نفسها ومحال ان يكون الشيء  
 شرطاً في وجود نفسه وايضا وكيف تكون شرطاً وهي لا تبقى زمانين وذلك ان الآن الذي يكون نهاية  
 العدم الموجود منها ومبدأ الموجود الجزء الموجود منها قد كان يجب ان يفسد في ذلك الآن الجواهر فان  
 ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشيء  
 المعدوم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين شرطاً  
 في بقاء وجود ما يبقى زمانين به يدان الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لان الذي  
 لا يبقى زمانين وجوده في الآن وهو السبيل الذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السبيل شرطاً  
 في وجود الثابت أو كيف يكون ماهو باقيا بالتفوق شرطاً في بقاء ماهو باقيا بالتخص هذا كله هذيان  
 وينبغي ان يعلم ان من ليس بضع هيولى للشيء السكاكين انه يلزمه ان يكون الموجود بسيطاً فلا يمكن فيه  
 لان البسيط لا يتغير ولا يملك جوهره الى جوهر آخر ولذلك يقول ابقراط لو كان الانسان من شيء  
 واحد لما كان يالم بذاته أي لما كان بنفسه ويتغير وكذلك كان يلزم ان لا يتكون بل كان يتكون

الى ما لا يتمكن من تخصصه له وان لم تكن عالمة بانها كمالات كنفوس البهائم والاطفال والمجانين لم يكن لها الم الشوق ولذلة الكمالات  
 وهذا الكلام منهم يدل على ان النفس انما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها فاذا انحدرت عنها قبل  
 تخصصها بقيت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفس عندهم للعلوم والكمالات استعدادا قاصرا يحتاج الى تكميل استعدادها بالواسطة  
 الآلات البدنية حتى يقبض عليها من المبادئ المفارقة ما تم استعدادها له ثم انه رحمه الله نقل عن الشيخ مسلكا آخر وهو ان العالم فاعل

الله تعالى والفاعل يجب أن يكون عالما بفعله فيكون البارى عالما بالعدم وهو المطلوب ثم اعترض عليه بوجهين (أحدهما) أن الفعل  
قسمان ارادى وطبيعى وكون الفاعل عالما بفعله اغما يلزم في الفعل الارادى لا الطبيعى والعالم عندهم صادر عنه تعالى طبعاً واضطراراً  
لاقتضاداً اختياراً فلا يلزم كونه عالماً (وثانيهما) هو انه وان سلم ان صدور الشيء عن الفاعل يقتضى علم الفاعل به لكن الصادر عندهم  
من الله تعالى ليس الالف الاول ٤٠ فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوماً فان علم الفاعل بما يصدر عنه بالواسطة

موجود المبرل ولا يزال وأما ما حكاه عن ابن سبيا من الفرق في ذلك بين الصدور والفساد في النفس  
فلا معنى له (قال أبو حامد) جميعاً للفلاسفة والجواب أن ما ذكرتموه الى قوله اضافته الى القدرة (قلت)  
هذا كله قول سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند انقضاء الماهية لكنه  
لان المقسلة تعلق فعله بعدمه بما هو وعدم وانما تعلق فعله به قوله من الوجود الذي بالفعل الى الوجود  
الذي بالقوة فتدعه وقوع العدم وحدوثه فعلى هذه الجهة ينسب العدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع  
العدم اثر فعل الفاعل في الموحود أن يكون الفاعل فاعلاً أولاً وبالذات فهو ما سلم له في هذا القول  
انه يقع العدم ولا بد اثر فعل المفسد في الفاسد لم أن يقع العدم بالذات وأولاً من فعله وذلك لا يمكن فان  
الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم أعني أولاً وبالذات وكذلك لو كانت الموحودات الخمسة  
بسيطة لما تكونت ولا فسدت الا لو تعلق فعل الفاعل أولاً وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل  
بالعدم بالعرض وثانيه او ذلك بقوله المعقول من الوجود الذي بالفعل الى وجود آخر يخلق عن هذا  
الفعل العدم مثل تغير النار الى الجو وافانها يلحق ذلك عدم النار وهكذا هو الامر عند الفلاسفة في الوجود  
والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طريان العدم على هذه الصفة صحيح وهو  
الذي تضمنه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالمقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادراً أو  
معقولاً أن يكون بالذات أولاً والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم ان الفلاسفة ليس  
بمكرون وقوع العدم أصلاً وانما ينكرون وقوعه أولاً وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله  
بالعدم ضرورة أولاً وبالذات وانما وقوع العدم عندهم تأمل الفعل الفاعل في الوجود هو الذي يلزم من  
قال ان العالم يعدم الى لا موجود أصلاً (قال أبو حامد) فان قيل هذا اغما يلزم على من ذهب من الى قوله  
عدم السواد (قلت) هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طارئ واقع  
عن الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل الى العدم المحض بل العدم عندهم  
طارئ عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضد ذلك كانت معانداً على حامد هذا القول  
معانداً صحيحة (قال أبو حامد) وهذا فاسد من وجهين الى قوله الى قادر (قلت) هو طارئ معقول وينسب  
الى قادر لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ماله ليس بغد  
القادر ان يصير الموجود معدوماً أولاً وبالذات أى يتقلب عين الوجود الى عين العدم وكل من لا يصح  
مادة فلا يملك عن هذا الشك أعني أنه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولاً وبالذات وهذا كله بين  
فلا معنى للاكتشاف فيه ولهذا قالت الحكماء ان المبادئ لا امور الكائنة الفاسدة انما بالذات وهما  
المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم لانه شرط في حدوث الحادث أعني أن يتقدمه فاذا وجد  
الحادث ارتفع العدم واذا فسد وقع العدم (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض الى قوله أو وجوداً  
(قلت) بل يفتقر أشد الافتراق اذا وضع العدم صادراً عن الفاعل كصدور الوجود عنه وأما اذا وضع  
الوجود أولاً والعدم ثانياً أى وضع حادثاً عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تصدير الوجود  
الذي بالفعل الى القوة فإبطال الفعل الذي هو الماكهة في المحل فهو صحيح ولا يمنع الفلاسفة من هذه الجهة  
ان يعدم العالم بان ينتقل الى صورة أخرى لان العدم يكون ههنا بما يعاوب بالعرض وانما الذي يمنع عندهم

لا يلزم في الفعل الارادى  
فكيف في الطبيعى فان  
حركة الحجر من فوق حبل  
قد تكون بتحرك ارادى  
يوجب العلم باصل الحركة  
ولا يوجب العلم بما تولد  
منه من مصادمته وكسر  
غيره (قال رحمه الله) فهذا  
أضاً لأجواب طم عنه  
وأقول هذا الاستدلال لم  
أحده في كلام أحد من  
الحكماء ولا في كلام النقل  
عنهم ولا يطابق أصولهم  
وقواعدهم أيضاً فانهم  
يسندون الأفعال الى  
طائفة لا شعور لها أصلاً  
وأظن انه تغير لسلوك الالى  
نقلنا عنهم وهو انه تعالى  
يعلم ذاته وذاته عالمه ما عداه  
والعلم بالعدم يوجب العلم  
بالمعقول بحذف بعض  
مقدماه أعني كونه عالماً  
بالعلم وان العلم بالعدم يوجب  
العلم بالمعقول والاكتفاء  
في الاستدلال بتجرد العلية  
ثم ان القول بان صدور  
العالم عنه تعالى عندهم  
بالطبع والاضطرار  
لا بطريق الارادة والاختيار  
ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون  
بان فاعليته تعالى كفاعلية  
المحبس ورين من ذوي

الطائفة الجسمية بل ذهبوا الى انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازم  
لذاته وعدم مشيئة الفعل ممنوع وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع المقدم ولا امكانه ومشيئته تعالى عندهم لا تريد على علمه بوجه النظام  
الاكل فلا يصلح الاستدلال بهما على علمه ولذلك لم يقع الاستدلال منهم على علمه تعالى بمشيئته كما وقع للكلامين به ادعى ان مشيئته رائدة  
على علمه ومترتبة عليه وما ذكره في جوابه الثاني من ان الكل لم يوجد من الله تعالى ابتداء بل بالواسطة وما يصدر عن الفاعل

بالواسطة لا يلزم أن يكون معلوم له في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم إذا لم يكن الفاعل عالما بخصوصية الفاعلة التامة  
 لكن هذا لا يضرهم لأن الموجب لم يلزم له الولع عندهم ليس العلية بل العلم بالعلة التامة وقوله فإن حركة الحجر من فوق جبل بغير  
 ارادي لاوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمته وكسر غيره غير متوجه عليهم لأن عام العلة ليس بمعلوم هذا المحرك فلا  
 تكون الحركة بتسميها معلومة أيضا ولا يعلم ما يتولد منها لأن ما يتولد من الحركة أعلا ٤١ يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في

مسافة مخصوصة على وجه  
 مخصوص وعلم الفاعل لم  
 يتعلق بهذه الخصوصية  
 لعدم العلم بعلمها التامة على  
 أن حركة الحجر ليست بفعل  
 للحرك المرید ولا للحرك  
 المرید فاعلا لها بل الفاعل  
 لحركة الحجر من فوق جبل  
 هو طبيعة بواسطة الميل  
 الطبيعي والفسرى المستفاد  
 من الحرك المرید والذي  
 يفعله المرید بأرادته هو  
 حركة أعضائه نعم يقال في  
 العرف انه فاعل الحركة  
 المحركة الكلام في  
 الفاعل الحقيقي لافي  
 الفاعل بحسب العرف  
 الفصل الثالث عشر في  
 تحيزهم عن اقامة الدليل  
 على أن الأول يعلم ذاته ولم  
 فيه طريقان  
 (الاول) أنهم يشتون أنه  
 تعالى يعلم غيره بما ذكرناه  
 من المسالك الأولى في المسئلة  
 المتقدمة ثم يقولون كل  
 من يعقل غيره أمكنه  
 بالامكان العام أن يعقل  
 كونه عاقل لذلك الغير والا  
 حار أن يكون أحدنا عالما  
 بالبحسطنى والمحروطات  
 وسائر العلوم الدقيقة  
 الكثيرة المساحت المثبتة

أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلا لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعاقب فعله بالعدم أولا وبالذات  
 فهذا القول كله أحد فيه بالعرض على انه بالذات فالزم العلافة منه ما قالوا بامتناعه وأكثر الاقاويل  
 التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهاافت  
 المطابق أو تهاافت أبي حامد لا تهاافت الفلاسفة وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق  
 والتهافت من الاقاويل (قال أبو حامد) المسئلة الثالثة في بيان تلبسهم بقوله ان الله تعالى فاعل العالم  
 وصاحبه وان العالم صنعتته ووده و بيان أن ذلك محاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من  
 مخلفات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد وأن يكون مریدا مختارا  
 عالما بما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد فكلام غير معروف بنفسه وحده غير معترف به في فاعل العالم  
 الا لو قام عليه برهان أوضح نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك ما شاهدنا الاشياء الفاعلة المؤثرة  
 صنفين صنف لا يفعل الاشياء واحدا فقط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة  
 وهذه هي التي تسمى بالعلامة فاعلات بالطبيع واصنف الثاني اشياء لها أن تفعل الشيء في وقت  
 وتفعل ضده في وقت آخر وهي التي مریدة ومختارة وهذه انما تفعل عن علم وروية والفاعل الاول  
 سبحانه منزوع عن الوصف بأحد هذين العالين على الجهة التي يوصف بها الكاشف الفاسد عند الفلاسفة  
 وذلك ان المختار والمرید هو الذي بنفسه المراد والله سبحانه لا يتفهمه شيء بریده والمختار هو الذي يختار  
 أحد الاثنين لنفسه والله لا يعرفه حالة فاضلة والمرید هو الذي اذا حصل المراد كفت ارادته وبالجملة  
 فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزوع عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيها عن الفعل  
 الطبيعي لأن فعل الشيء الطبيعي هو ضروري وجوهري وليس ضروريا في جوهر المرید ولا كنهه من  
 تميزه وأيضا فان الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم الله والله تعالى قد تبرهن ان فعله صادر عن علم فالجوهرة  
 التي بها صار الله فاعلا ليس يتناقض هذا الموضع إذ كان لا نظير لارادته في الشاهد فكيف يقال انه لا يفهم  
 من الفاعل الا ما يفعل عن روية واختيار ويجعل هذا الحدله مطردا في الشاهد والغائب والفلاسفة  
 لا ينفرون باطراد هذا الحد فيلزمهم اذا انفوا هذا الحد من الفاعل الاول أن يفوا عنه الفعل هذا بين  
 بنفسه وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فان الملبس هو الذي يقصد الغلط لا الحق وإذا انحطاق الحق  
 فليس يقال فيه انه ملبس والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبس أصلا ولا فرق  
 بين من يقول ان الله تعالى مرید بأرادة لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم يعلم لا يشبه علم البشر  
 وأنه كما لا تدرك كيفة علمه كذلك لا تدرك كيفة ارادته (قال أبو حامد) وانحطق كل واحد الى قوله وهو  
 محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنان (أحدهما) انه لا يعرف في الاسباب الفاعلة الامن فعل  
 بروية واختيار فان فعل الفاعل بالطبيع لغيره لا يعرف في الاسباب الفاعلة (والثاني) ان الجهة التي بها  
 يرون ان العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الطل للشخص والخصيصة للشمس والهوى الى أسفل  
 للمحرك وهذا ليس يسمى فعلا لان الفعل غير متفصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك ان  
 الفلاسفة يرون ان الاسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وان الفاعل هو الذي يخرج غيره  
 من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود وان هذا الانحراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان

٦ - تهاافت - ابن رشد  
 بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه أن يعلم انه عالم به وان التفت اليه وبالع في الاجتهاد  
 وذلك بسطة ظاهرة فواجب الوجود أمكنه أن يعقل كونه عاقل لغيره وكل ما أمكن بالامكان العام لواجب الوجود يجب له ما  
 عرف فواجب الوجود يجب له أن يعقل كونه عاقل لغيره وذلك يتصمن علمه بذاته فثبت كونه عاقل لذاته وهو المطلوب (الطريق  
 الثاني) هو ما ذكر في المسلك الثاني لاثبات كونه تعالى عالما بغيره من ان ذاته تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجردة

خاصة لذاتها المجردة القائمة بذاته غير قائمة على وكل ما كان كذلك لا بد وان يفعل ذاته لان الفعل ليس الا حضور الماهية المجردة  
للمجرد القائم بذاته فثبت انه تعالى يفعل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يشبّهون اولاد الله تعالى بحجب أن يكون عالما بغيره ثم  
يشبّهون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وتارة يقلبون الامر فيثبتون اولاد الله تعالى بحجب أن يكون عالما بذاته  
ثم يشبّهون انه يلزم من كونه عالما بذاته ٤٣١ كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني وقد عرفت الجواب من الطريقين بما تقدمناه

في المسئلة المتقدمه فنذكر  
والذي يخص الطريق  
الاول هـ ان يقال لان لم  
أن كل من عقل غيره  
أم كنه أن يفعل كونه  
عالم لذلك الغير ولم لا يجوز  
أن يكون من خاصية بعض  
المجذبات أن يفعل  
المعقولات ويمتنع عليه  
أن يفعل أنه يفعلها  
والقياس على ما يحده  
الإنسان من نفسه لا يفيد  
حكما كليا بقرينا  
في الفصل الرابع عشر في  
ابطال قوتهم من الاول  
لا يعلم الجزئيات على وجه  
كونها جزئيات  
قالوا الجزئيات المنشكة  
سواء كانت دائمة كاجرام  
الاصلاك الدائمة على  
اشكالها أو متغيرة كالمركات  
الغضبية التي تكون  
وتفسد لا يعلم الاول تعالى  
من حيث هي جزئيات  
متشككة بل يعلمها على  
وجه كلي لا على معنى انه  
لا يعلم الاما هيها الكلية  
فقط بل على معنى انه يعلم  
الماهية الكلية موصوفة  
بصفات كلية أيضا  
لا تتنوع في الخارج الا في  
شخص واحد فيحصل علم

بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله نظرا فاعلا لا يحجزا لانه غير منفصل عنه والفاعل بفعله  
عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه منفصل عن العالم ليس هو عندهم من هذا  
الحسن ولا هو ايضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو  
فاعل هذه الاسماء يخرج المكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجهه اتم وأشرف مما هو في  
الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير  
ضرورة داعية اليه لانه لا شيء من خارج بل لا كان فعله وجوده وهو ضروري بذاته تارقي  
اعلى مراتب البر بدين المختار من اذلا بلغة الحق الذي يلحق المريد في الشاهد وهو هذا هو نفس كلام  
الحكيم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة أن قوما قالوا كيف ابدع الله العالم  
لان شيء وفعله شيئا من الاشياء (قلنا) في جواب ذلك ان الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته كقوة قدرته  
وارادته كقوة ارادته وادارته كقوة حكمته أو تكون القوة أضعف من القدرة والقدرة أضعف من الارادة  
والارادة أضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى أضعف من بعض فاعله الاولى لا محالة ليس  
بدها وبدينا فرق وقد لزمها القص كالزمن وهذا مخرج جدا أو يكون كل واحد من هذه القوى في غاية  
التمام متى أراد قدر ومتى قدر قوى وكلها باقية الحكمة وقد وجد فعل ما يشاء كما يشاء من الاشياء واقفا  
يتجلب من هذا الحق الذي فينا (وقل) كل ما في هذا العالم باعنا هو موطى بالقوة التي فيه من الله  
تعالى ولولا تلك القوة التي للاشياء لم تثبت طريقة عين (قلت) الموجود والمركب ضربان التركيب  
فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة  
وهذا النوع من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب بل التركيب هو علة  
الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه هذه التركيب أجزاء العالم التي وجودها في  
التركيب فهو علة وجودها ولا بد وكل من هو علة وجود شيء ما هو فاعله له هكذا ينبغي أن ندفع الامر  
على مذهب القوم ان مع هذه المناظر مذهبهم (قال أبو حامد) بحجة عن الفلاسفة (فان قيل) كل  
وجود الى قوله كقولنا فاعل وما فعل (قلت) حاصل هذا الكلام جوابان أحدهما ان كل ما كان  
واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب مقترض لان الواجب بغيره ليس يلزم أن يكون  
الذي به واجب وجوده فاعلا الا أن يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى الفعل وأما  
الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل كالحسن لا يفعل باختيار ولا بفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل  
عليه ما حد دنا به اسم الفاعل لكان هذا الكلام بهم ان العلاقة لا يرون أنه مريد وهذه التسمية غير  
معروفة بنفسها أعني ان كل موجود اما أن يكون واجب الوجود بذاته أو موجودا بغيره (قال أبو  
حامد) رداعلى العلاقة قلنا هذه التسمية الى قوله الصادقة (قلت) أما قوله انه ليس يسمي كل سبب  
فاعلا لحق وأما احتجاجه على ذلك باب الجساد لا يسمي فاعلا فكذب لان الجساد اذا انفي عنه الفعل فاعلا  
ينفي عنه الفعل الذي يكون عن العقل والارادة لا الفعل المطلق اذ نحن لبعض الموجودات الحادثة  
ايجادات يخرج أمثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تغلب كل رطب وبابس نار أخرى مثلها  
وذلك بان يخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد  
لقبول فعل النار فليست النار علة فيه مثلها وهم يجوزون أن تكون النار فاعلة وسنأتي هذه المسئلة

كل مطابق لشخص حرقى بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات وايضا  
المتغيرة الزمانية سواء كانت متشككة كالأجسام أولا كالفوس على وجه كونها جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث  
الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيمكنه يعلمها علمها متعاليها عن الدخول تحت الأزمنة باعتبار أوصافها الثلاثة فلا يعزب عن علمه  
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء مثلا يعلم ان القمر يصير كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة وبين منطقتي فلكيهما فاعلا

على التناصف فيحصل له البحر ثم ما مقابلة يوم كذا بان تكون الشمس في إحدى نقطتي التقاطع والقمر في الأخرى فتتوسط الأرض بينهما فيحسب القمر في عدة الراس مثلاً وهذا العلم ثابت له تعالى حال المقابلة وقبله وبعده ليس في علمه كان وكاشن ويكون ولا يلزم منه خلقه تعالى عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تعالى هذه الاوصاف الثلاثة وليس بعض الأزمنة بالنسبة الى علمه تعالى حالها وبعضها ما مضى وبعدها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه ٤٣ خلقه عن ادراك بعض ما هو واقع

وهذا الخبر برطهر رصف

ما ذكره الامام الفخراني

رحمه الله من ان هذه

القاعدة به في عدم علمه

تعالى بالجزئيات على وجه

كونها جزئيات بلزمه ان

زيد لو اطاع الله أو عصاه

لم يكن الله عالماً بما يتحدد

من احواله لانه لا يعرف

زيداً بعينه فانه شخص

واقعه له حادثه بعد ان لم

تسكن واذا لم يعرف الشخص

لم يعرف احواله واقعه له

بل لا يعرف كفر زيد ولا

اسلامه وانما يعرف كفر

الادسان واسلامه مطلقاً

كلياً لا بخصوصاً بالاشخاص

ويلزم على هذه القاعدة

ايضاً ان يقال تحدى محمد

عليه الصلاة والسلام

بأنه قوة وهو لم يعرف في

تلك الحالة انه تحدى بها

وكذلك الحال مع كل نبي

معين وانه انما يعلم ان من

الامس من يتحدى بالنبوة

وان صفة اولئك كذا وكذا

واما الذي بشخصه فلا

يعرفه فان ذلك يعرف

بالحس والاحوال الصادرة

منه لا يعرفها لانها احوال

تقسم بانقسام الزمان من

شخص معين ويوجب

وايضاً لا يشك احد ان في ابدان الحيوان قوى طبيعية تصير الفداء حرام من المتغذى وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبيراً الوتره مناه مرتفعاً لثالث الحيوان كما يقول جالينوس وهذا التدبير قسمه حياً وبعدهم هذه القوى فيه يسمى ميتاً (ثم قال) فان سمي الجسد فاعلا الى قوله من الحيوان (قلت) اما اذا سمي ما عايراد به انه يفعل فعل المريد فهو مجاز كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مريد وما اذا اراد به انه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة بالماضي التام (ثم قال) واما قولكم الى قوله تتضمن الارادة العلم بالضرورة (قلت) اما قولهم ان الماعل ينقسم الى مريد والى غير مريد حتى ويدل عليه حد الماعل واما تشبيهه اياه بقسم الارادة الى ما يكون بعلم وغير علم فباطل لان الفعل بالارادة يوجد في حده العلم فكما ان القسم هدر او اما قسمه العلم فليس يتضمن العلم اذ قد يخرج من العلم الى الوجود غيره من العلم له وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تعالى جدارا يريد ان ينقضه انه استعاره (ثم قال) واما قولكم الى قوله وهو عالم بما اراده (قلت) هذا كلام لا يشك احد في خطئه فان ما اخرج غيره من العلم الى الوجود أي فعل فيه شيئاً لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لغيره بل هو فاعل بالحقيقة ان يكون حد الماعل منطوقاً عليه وقسمه الفاعل الى ما يفعل بطبيعته والى ما يفعل باختياره ليس بقسمه اسم مثله ترك وانما هي قسمته جنس وان كان هذا كان قول القائل الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالارادة قسمه بمحضه اذ يخرج من القوة الى الفعل غيره ينقسم الى هذين القسمين (قال ابو حامد) الا انه لما تصور الى قوله هؤلاء الغيباء (قلت) هذه منزلة ممن ينسب الى العلم ان يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل والعله البكاذبة في كون النفوس متشعبة بقسمه الفاعل الى الطامع والى الارادة فان احداً لا يقول انظر بعينه وبغير عينه وهو يعتقد ان هذا قسمته للنظر وانما يقول انظر بعينه وتقديره بالنظر الحقيقي وتبعيداً له من ان يفهم منه النظر المجازي ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه المدعى في الحقيقي من اول الامر ان تقيد به انظر بالعين قريباً من ان يكون هدر او اما اذا قال فعل بطبيعته وفعل باختياره فلا يختلف احد من العقلاء ان هذه قسمته للعقل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله انظر بعينه لم يكن قوله فعل بطبيعته مجازاً او الفاعل بالطبع أثبت فاعلاً في المشهور ومن الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع لا يعمل بفعله وهو يفعل دائماً والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك ليس بخصوصهم ان يعكسوا عليهم في قولون بل قوله فعل بطبيعته هو مثل قوله انظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سيما على مذهب الاشعرية الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولا فعله يؤثر في الموجودات فان كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا فمن أين نيت شعري قيل ان رسم الفاعل الحقيقي في الغالب هو ان يكون عن علم وارادة (قال ابو حامد) جميعاً عن العلامه فان قيل قسمه الفاعل الى قوله من غير مستند (قلت) حاصل هذا القول هو احتياج مشهور وهو ان يسمى من يؤثر في الشيء وان لم يكن له اختيار فاعلاً حقيقة قبل الاحتياز (قلت) هذا الجواب هو من افعال الطائفة الذين ينتقلون من تعليل الى تعليل واما ابو حامد اعظم مقام مقاماً من هذا ولكن لعل اهل زمانه اضطرروا الى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأى الحكماء وذلك ان العمل ليس ينسبه احد الى الآلة وانما ينسبه الى الحركه الاولى والى الذي قبله بالداره والفاعل

ادراكها على اختلافاً في افعالهم سم استتصال الشرائع بالكفاية (وانما قلنا) انه طهر رصف ما ذكره الامام لانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما تعلمها الجواهر استلزامه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الاعلى معلوم دون ما عداه وجه هذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله واقفاله على وجه يتميز به كل منها عن الآخر ووقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماضٍ وحالٍ ومستقبل لم يعلم ان بعضه واقع الآن وبعضه في الماضي وبعضه في المستقبل قبل ان يعلمه من الذي خول



تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلامه الاشخاص وأحوالها وأفعاله بحيث يميز عنده كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء أحكام الشرائع واحتجوا على الأول بان ادراك الحزليات المتشككة سواء كانت دائمة أو متغيرة انما يكون بالآلة جسمانية مختصة والأول تعالى مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لا يدرك بالآلة جسمانية والا لا كان مستكلا بالمادة كالفلس فلا يكون مجردا عنها تجردا تاما وهذا محال (وأجيب) بأننا نسلم ٤٤ - ان ادراك الحزليات المتشككة لا يكون الا بالآلات جسمانية واعمالها ان لو كان ادراكها

بمصول صورها عند الإدراك وهو عن نوع ولم لا يجوز أن يكون العلم إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة فلا يحتاج إلى آلة جسمانية وزدنا أنه لو كان العلم إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة لم أن لا يكون الأول تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لأن المفروض أن لا صورة ولا تحقق للإضافة سواء كانت إضافة الذات أو إضافة الصفات قبل تحقق المضاف اليه وأجيب بآنا لانسلم أن الإضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتياز الذي لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لا في الخارج ولا في العقل وقد بعد هذا مكابرة وعلى أصل الاعتزال الاشكال لان المعنومات الممكنة لها ثبوت في الخارج حال عدمها وتمازروا بكفي في تحقق الإضافة ثبوت المضاف اليه وتغيره من غير أن يكون له وجود

بالحقيقة والنار هي آلة القتل ومن أحرقت النار من غير أن يكون لإنسان في ذلك اختيار ليس يقول أحد أنه أحرقت النار مجازا فوجه التغليب في هذا أنه احتج على ما صدق مركزا على ما هو بسيط ومفرد غير مركب وهو من مواضع السفسطائيين مثل من يقول في الزنحى انه أبيض الأسنان فانه أبيض باطلاق والافلاسة لا يقولون ان الله تعالى ليس مر بذا باطلاق لانه فاعل يعلم وعن علم وفاعل أفضل الفاعلين المتقابلين مع أن كليهما ممكن وانما يقولون انه أبيض مر بذا بالارادة الإنسانية (قال أبو حامد) مجيبا عن الافلاسة فان قل نحن نفى الحق اقله بعد طه والمانع (قلت) حاصله تسليم القول لخصومهم ان الله تعالى ليس هو فاعلا وانما هو سبب من الاسباب التي لا يتم الشيء الا به وهو جواب ردي ولانه يلزم الافلاسة منه أن يكون الأول مبدأ على طريق الصورة للكل على جهة ما ليس بمد الجسم وهذا ليس بقوله أحد منهم (ثم قل أبو حامد) مجيبا لهم قلنا غرضنا الى قوله عن هذا التلبس فقط (قلت) اما هذا القول فلان للافلاسة لو كانوا يقولون بأقوالهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع أن لا يكون للعالم فاعل لا باطبيع ولا بالارادة ولا شيء هو فاعل غير هذين الخوفين فليس ما قاله كشما عن تلبسهم واعمال التبيين انه ينسب الى الافلاسة ما ليس من قولهم (قال أبو حامد) الوجه الثاني في ابطال كون العالم الى قوله يكون قد لا الله تعالى (قلت) اما ان كان العالم قد علم ذاته وهو محدود الامن حيث هو متحرك لان كل حركة مؤثرة من اجراء حادثة فليس له فاعل أصلا واما ان كان قد علم معنى انه في حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى فان الذي أضاف الحدوث الدائم أحق باسم الأحداث من الذي أضاف الأحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فاعلم محدث الله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وانما سميت الحكمة العالم قد علم تحفظا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) مجيبا عن الافلاسة فان قيل بمعنى الحادث الى قوله للفاعل فيه محال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن الافلاسة وهو قول سفسطائي فانه أسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الخاص وذلك انه قال ان فاعل الفاعل لا يحلوان يتعاق من الحادث بالوجود وبالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم أن يتعاق بكلامه اجمعوا والحل ان يتعاق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل ان يتعلق بكلمه ما قد بقي انه انما يتعلق بالوجود والأحداث ليس شيئا غير يتعلق بالفعل بالوجود أعني ان فعل الفاعل انما هو إيجاد واستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم وجه الغلط في هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي لا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بأفعل ولا بالعدم من حيث هو عديم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقاربه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى إيجاد ولا الى وجود والوجود الذي يقاربه عدم لا يوجد الا في حال حدوث المحدث فكذلك لا يتعلق من هذا الشئ الا ان ينزل أن العالم لم ينزل يقترب بوجود عدم ولا يزال بعد بغيره كالحال في وجود الحركة وذلك أنها دائما تحتاج الى الحركة والحكمة من الافلاسة بمتقنون ان هذه هي حل العالم الاعلى مع الباري سبحانه متغلا عما دون العالم العلوي وبهذا تغاير المحلوقات المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقتربها عدم يحتاج من أجله الى فاعل به يستمر وجودها (قال أبو حامد) وأما قوله لكم ان الوجود الى قوله به فعل الفاعل فيه (قلت) وأعل العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا

لا في الخارج ولا في الذهن على أن ما ذكر كلام على الشدة قبل تأمل (واحتجوا) على الثاني بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية يوجب التغير في علمه وهو على الله تعالى محال لان من يعتقد في الشيء المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلا لا راعا العلم هو ان يعتقد في ذلك الحال عدمه لا وجوده انه هو حينئذ معدوم لا موجود ثم اذا وجد فلا يجوز أن يبقى علمه الزماني بعد علمه بان يعتقد أنه معدوم في زمان هو موجود فيه

القول

أقول بقي ذلك العلم بعد فهمه كان جهلا أيضا واذ لم يبق ذلك العلم وحديث علم آخر هو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرا في علمه تعالى  
والعلم بهذه الزمانيات ليس من الإضافات المجردة التي لا ترجع إلى هيئة وصفة في الذات مثل كونك عينا وشمالا حتى يتجوزا والتغير فيه  
في حقه تعالى بل هي هيئة وصفة لها إضافة إلى أمر خارج وهو المعلوم فإذا تغير المعلوم لم يكف في ذلك تغير الإضافة فقط بل يتغير وصفة  
الذات العامة وذلك لأن العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك ٤٥ المعلوم بل العلم المتعلق بالمعلوم آخر علم

مستأنف له إضافة  
مستأنفة بخلاف القدرة  
فيكون التعريف فيه تغيرا في  
صفة حقيقية في ذاته  
تعالى وذلك مستحيل في  
حقه تعالى (وأحجب)  
عنه بأن العلم ما إضافة  
محمضة وتغير الإضافات في  
حقه تعالى غير مستحيل  
عندهم أوصفة حقيقية  
ذات إضافة ولا نسلم أنه  
يلزم من إضافة تغيره بتغير  
المعلوم تغير تلك الصفة  
وأما يلزم ذلك لو كان العلم  
صورة مساوية للمعلوم  
فانه حيث لا يتصور أن  
يتعلق بالمعلوم آخر وان  
يكون علمه بل كل صورة  
فأما تكون علمها بما هي  
صورة له فقط دون ما عداها  
وذلك أي كون العلم صورة  
مساوية للمعلوم بمشوع  
ولم لا يجوز أن يكون صفة  
واحدة لها إضافات  
وتعلقات متعددة بحسب  
تعدد المعلوم ولا يلزم من  
تغير المعلوم الاتغير تلك  
الإضافات دون الصفة  
كافي القدرة (وأجاب عنه  
بعض مشايخ المعتزلة)  
أن الشيء المعين قبل  
حدوثه يعلم منه أنه معدوم

أقول وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذي  
ليس فيه نقص أصلا ولا قوة من القوى لأن بتوهم أن جوهر الموجد هو في كونه موجدًا فإن الموجد  
المفعول لا يكون موجدًا إلا بوجوده فاعل فإن كان كونه موجدًا عن موجد آخر أو أن ادعى جوهره لم  
يلزم أن يطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التي بين الموجد والفاعل والموجد المفعول وأن لم يكن  
أمرًا أو أن ادعى كان جوهره في الإضافة أعني في كونه موجدًا فتح باب بقوله ابن سينا وهذا لا يصح في  
العالم لأن العالم ليس موجدًا في باب الإضافة وإنما هو موجد في باب الجوهر والإضافة عارضة له  
وأما هذا الذي قاله ابن سينا فهو صحيح في صور الأجرام السماوية مع ما يذكره من الصور والمفارقة للوحدات  
فإن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن هذا هو تصورهم للموجودات وجودها هو تصورها وأن العلم  
عالم المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في مادة (قال أبو حامد) بحسب الفلاسفة (والجواب) أن الفعل  
التي قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث  
هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثًا وكما قال  
العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن الحركة وليس ما كان شرطًا في فعل الفاعل يلزم إذا لم  
يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بغيره كما ألزم ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن  
ههنا صورًا مفارقة للوحدات وجودها هو تصورها وأن العلم إنما غار المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في  
مادة (قال أبو حامد) بحسب الفلاسفة (والجواب) التي قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح  
فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود  
الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثًا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن الحركة  
وليس ما كان شرطًا في فعل الفاعل يلزم إذا لم يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بغيره كما ألزم ابن سينا  
لكن الفلاسفة يزعمون أن من الموجدات ما تصور لها الجوهرية في الحركة كالرباح وغير ذلك وأما  
السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة وإذا كان ذلك فهي في  
حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا كما أن الموجد الأول أحق بالوجود من الموجود الغير الأول  
كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما ولو لا كون العلم بهذه الصفة أعني  
أن جوهره في الحركة لم يحتاج العالم به ووجوده إلى الباري تعالى كما لا يحتاج الميت إلى وجود الله تعالى  
تعالى والفرغ منه الأول كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا أن يبينه في أقول المتقدم وقد قلنا  
نحن أن من رام منهم ذلك هو صادق على صور الأجرام السماوية وأن كان هكذا فالعلم لا يقتصر إلى  
حدوث الفاعل له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعا أعني لكون جوهر العالم كائنا في  
الحركة وكون صورته التي بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف لأن طبيعة الكيف أعني الهيئات  
والمكانات المعدودة في باب الكيف فإن كل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس معدودة فيه فهو إذا  
وجد وفرغ وجوده كان محتاجا إلى الفاعل فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ويرفع عنك الحيرة التي تشأ  
لغناس بين هذه الأقوال المتضادة (قال أبو حامد) بحسب ما عن الفلاسفة فإن قيل إن اعترفتكم إلى قوله إلى  
أنه تعالى (قلت) أما في الحركة مع الحركة فصح وأما في الموجد السالك مع الموجد له أو فيما ليس

وأنه سيكون موجودا فادعوا جديدهم بالعلمين الأولين أنه كان معدوما وأنه موجود فإن من علم بان يدعى يدخل الابداع فند حصول  
القديم لم يبد العلم أنه دخل الابدال الآن إذا كان علمه هذا مستمرا لا غلبة من بطلته وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد به به أنه دخل  
الآن طريان الغلبة عن الأول وكذا من علم أن زيد ليس في الدار ودام هذا العلم إلى أن دخلها أو علم دخوله فيها يعلم بالعلم الأول أنه لم  
يكن فيها وإنما يحتاج أحدنا إلى علم متجدد به به أنه لم يكن فيها الطريان الغلبة عن الأول ورده هذا الجواب بوجوده (الأول) حقيقة أنه

ببرهنة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين بوجوب اختلاف العليين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر (لا يقال) المعلوم العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الاختلاف المتعلق دون اختلاف العلم الجواز ان يكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات (لا نناقش) ذلك لا يناسب رأي المتأخر لان العلم عندهم متعلق بين العالم والمعلوم لاصفة ذات تعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات تعلق ٤٦ (الثاني) ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع بشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا

واحدا لم يختلف شرطهما فضلا عن التناقض (الثالث) يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من جميع الوجود وغير المعلوم غير المعلوم فلا يرد ما توهم ان هذا الوجه انما يدل على تغاير العلمين بالاعتبار بالادوات كما هو المراد ان الشيء الواحد قد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهول باعتبار آخر (وتحقيق كلامهم في علمه تعالى بالجزئيات) هو ان الاشياء الزمانية التي لها تعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدونه هو ما يكون تغيرا تدريجيا كالحركة وما يتبعه فان لها هوية منتظمة على الزمان يمنع وجودها بدونه او دفعيا كما يكون والفساد او ما يكون محلا لتغير على احدى الوجهين كالاجسام فان الجسم من حيث ذاته ليس مما لا يتحصل الا في الزمان او في طرله لكنه لا يكون محلا لتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونه واما ما لا يكون تغيرا ولا محلا له كالمبدأ الاول والعقول المعارقة فاما ليست تغيرا ولا محلا

شأنه ان يسكن او يتحرك ان فرض موجودا بهذه الصفة فليكن هذه النسبة اعما وحدث بين العالم او العالم من جهة ما هو متحرك واما ان كل وجود يلزم ان يكون فعله مقارنا لوجوده فيصح الان فرض للوجود امر خارج عن الطمع او عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا او اراديا فان تركيب وضعت الاشياء به وجودا قديما ومنه وعلية الفعل في وجوده القديم ثم احاز وعلية حتى كان وجوده القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كما عند الفلاسفة هو س وتخليط (قال ابو حامد) مجيبا للفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا يحيل الى قوله من حيث انه حادث (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فان اعترفتم الى قوله وقد ظهر هذا (قلت) هذا القول يضع فيه ان الفلاسفة قد سلموا له انهم يمانية بان الله فاعل بانه علة له فلهذا فان العلة مع المعلوم وهذا انصراف منهم عن قولهم الاول لان المعلوم انما يلزم عن العلة التي هي له علة على طريق الصورة او على طريق الغاية واما المعلوم فليس يلزم عن العلة التي هي له علة فاعلة بل قد توجد له العلة ولا يوجد المعلوم فكان ابو حامد كالوكيل الذي يقره على موكله بما لم يأت له فيه بل الفلاسفة ترى ان العالم له فاعل لم ير له فاعلا ولا ير له اي لم ير له من العلم الى الوجود ولا ير له محرجا وقد كانت هذه المسئلة قديما دارت بين آل ارسطاطاليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في انه يمنع للعالم فاعلا صانع او اما ارسطاطاليس فلما وضع انه قديم شك عليه اصحاب افلاطون على هذا الشك وقالوا انه لا يرى ان للعالم صانعا فاحتاج اصحاب ارسطوان بحجبه وافية باجوبة فتعاضى ان ارسطاطاليس يرى ان للعالم صانعا واعلا وهذا بين على الحقيقة في موضعه والاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاحرام السماوية هامة وقوم وجودها فاعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة واذا كانت الاجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة فاعطى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وايضا تبين عندهم انه معطى الوجدانية التي بها اصار له الم واحد ومعطى الوحدة اسمية التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطى وجود الاجزاء التي وقع منه التركيب لان التركيب هو علة لها على ما تبين وهذا حال المسئلة الاولى سبحانه مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فيصيح لانه حركة وانما معنى القدم فيه انه لا اول له ولا آخر ولذلك ليس به متون بقولهم ان العالم قديم انه متقدم باشياء قديمة لا يكونها حركة وهذا هو الذي لمسلم تفهيمه الاشعرية عسر عليهم ان يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم ولذلك كان اسم الحدوث الدائم احق به من اسم القدم (قال ابو حامد) الوجه الثالث في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى الى قوله عوجب اصلهم (قلت) اما اذا سلم هذا الاصل والترم فيه عسر الجواب عنه لانه شيء لم يقله الا الملة اخرة من فلاسفة الاسلام (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل العالم يحجب عنه الى قوله كما سبق (قلت) حاصل هذا الكلام ان الاول اذا كان بسيطا واحدا لا يضر درعته الا واحد واعيا يختلف فعل الفاعل ويكثر اما من قبل المواد ولا مواد معه او من قبل الآلة ولا آلة معه فلم يبق الا ان يكون من قبل المتوسط بان يضر درعته او لا واحد ومن ذلك الواحد ومن ذلك الواحد واحد فتوجد المكثر (ثم قال) راداعا عليهم قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يضر درعته الا واحد (قلت) هذا

للتغير فلا تعلق لها بالزمان بوجه ولا يتقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر ومستقبل كما ان الاشياء المكانية التي لازم تعلق بالمكان ولا توجد بدونه هو ما يكون له الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق او ما يكون حاله فيماله تلك الامتدادات واما ما ليس له تلك الامتدادات ولا حاله فيه كالمجردات فلا تعلق له بالمكان ولا يتقسم الامكانية بالقياس اليه الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته تعالى لمسلم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من اجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا

بأنه تورق حقه مال ولا ماض ولا مستقبل لأن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزء منه بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة  
سواء فالوجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له بحسب أوقاتها المعينة التي هي واقعة في الكون لأن من حيث دخول الزمان في علمه تعالى  
بحسب أوصافه الثلاثة أعني الحالية والماضي والمستقبلية ولا يلزم منه خروج بعض الأشياء عن علمه تعالى لأنه لما لم يكن بالقياس إليه  
ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الأشياء وأما في الحال والماضي والمستقبل ٤٧ بالقياس إليه تعالى فعدم إدراكه

الأشياء على هذا الوجه  
لا يكون جهلا ولا غيا يكون  
جهلا لو كان وقوع بعض  
الأشياء بالنسبة إليه تعالى  
في الحال أو الماضي أو  
المستقبل ولم يعلمها على  
هذا الوجه (نعم) ما ذكره  
من أنه تعالى لا يعلم  
خصوصيات الجزئيات  
بل أغا يعلمها من حيث إنها  
ماهية مخصصة بأوصاف  
تختص بجزئها بواحد جزئ  
وان لم يمتنع نفس تصورهما  
من وقوع الشريعة يستلزم  
جهلها من بعض الوجوه  
فهو عن قول المبطلين  
علوا كبيرا مع أنه مناقض  
لما ذهبوا إليه من أن  
الكل معلول للأوجب  
العالم بذاته والعلم التام  
مخصوصية العلة يوجب  
العلم التام بخصوصية  
المعلول وقد عذر عنه  
بأن إدراك الجزئيات  
الجسمانية من حيث هي  
جزئية جسمانية وإن كان  
كلاما وجودا أنه ليس  
كلاما مطلقا لأنه يوجب  
تقصانا من وجه لاستلزامه  
التحسم والتركيب فلا  
استحالة في عدم ثبوته  
للاوجب تعالى وإن العلم

لازلم اذ اوضعوا الماعل الأول كالماعل البسيط الذي في الشاهد أعني أن تكون الموجودات كلها  
ببساطة لكن هذا العلم يلزم من جهل هذا المطلب عما في جميع الموجودات وأما من قسم الموجود  
المفارق والموجود الهيلولي المحسوس فانه جعل المبادئ التي يرتقي إليها الموجود المحسوس غير المبادئ  
التي يرتقي إليها الموجود المعقول جعل مبادئ الموجودات المحسوسة المادة والصورة وجعل بعضها  
أبسط فاعلات إلى أن ترتقي إلى الجرم السماوي وجعل الجواهر المعقولة ترتقي إلى مبدأ أول هو لها مبدأ  
على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الغاية وتشبيه الماعل وذلك كله مبني في كتبهم فإني المقدمة مشتركة  
وليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية القائلة أن الواحد لا يصدر عنه  
الأوحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالعموم الجزئي وهم  
يقفون العوض البرهني فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ الواحد لا يمتد إلى جميع وان الواحد لا يجب أن  
لا يصدر عنه الأوحد فلما استقر عندهم هذا الأصل طلبوا من أين جاءت الكثرة وذلك بعد أن  
بطل عندهم الرأي القديم من هذا وهو أن المبادئ الأول اثنين أحدهما الخير والآخر الشر وذلك أنه  
لأنه يمكن عندهم أن تكون مبادئ الاضداد واحدة ورأوا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الاضداد  
هي الخير والشر فظنوا والله يجب أن تكون المبادئ اثنين فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها  
تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كان نظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر  
والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا  
هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا واعتقدوا المكان وجودا لخبر في كل موجودان  
الشر حادث بأمر من مثل المعبودات التي يصنعها مدبر والمدن الفاضلون فانها شرور وضعت من أهل  
الخبر لا على أقصد الأول وذلك أن ههنا من الخبرات خبرات ليس يمكن أن توجد إلا أن يشوبها شيء  
كالخال في وجود الإنسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمة فمكان الحكمة اقتضت  
عندهم أن يوجد الخير الكثير وان كان يشوبه شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير أثر  
من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير فلما تقرروا خبره عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون  
واحد او وقع هذا الشك في الواحد أجابوا فيه بأجوبة ثلاثة في بعضها زعم أن الكثرة انما جاءت من قبل  
الهيلولي وهو ابن كساغورس وبعضهم زعم أن الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم  
أن الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا أفلاطون وهو أقدمه رأيا لأن السؤال يأتي  
في الجوابين الآخرين وهو من أين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فن اعترف بهذه المقدمة فاشكل  
مشتكك بينهم والكلام في الوجه الذي به لزم الواحد لازم له أعني فحين اعترف أن الواحد  
لا يصدر عنه الأوحد أو الماثلين فهو ضد هذا وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدور أول جميع  
الموجودات المتغايرة فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان أعني هذه المقدمة وأما ما اعترض  
به الواحد على المشائين فليس يلزمهم وهو أنه ان كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس  
يلزم عن ذلك الاكثرة ببساطة كل واحد منهم مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون أن ههنا كثرة  
بهائين الجاهلين بأمور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيول وان هذه بعض الأسباب

بالعلة أعني يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وإدراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن إلا  
بالحواس الجسمانية لا علم ولا تناقض ودفع هذا الاعتذار بأن كون إدراك الجزئيات الجسمانية متخذا إلى آلة جسمانية أعني  
حقا بالنسبة إلى الواجب تعالى وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تعالى المدرك لذاته كمالا فتنقضي إدراك ذاته  
إلى صورة غير صورته ذاته التي بها هو وكذلك لا يفتقر في إدراك ما يصدر عنه إلى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادر التي بها هو

واذا كان ذلك كغيره من الاشياء بالصور التي تتصورها وتصورها ولا يحتاج في تدبر تلك الصورة واذا رآها الى صورة أخرى من غير اتصال الصور فيقال نذكرها اذا كانتا كما نذكر غيرهما مع كونهم مصدرين بانفرادنا بل عشاركة من غيرنا فاما مصدر عنه تعالى مجموع الموجودات المتكئة لذاته لا بشاركة غيره الذي لم يصدر عنه أولي أن لا يقتصر في ادراك ماصدر عنه الى غير ذاته المعينة فيكون المدرك محلا لصورة المدرك ومثاله ليس ٤٨ بشرط في ادراكها ولو كان شرطها لما أمكن لنا ادراك ذاتها والاشياء الخاصة

لذراتها ولو أمكن حصول الصور لها من غير الحصول فيحصل الادراك أيضا من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في التدبر والادراك فاحتج اليه بالعرض لا بالذات وحصول الشيء لعلته الفاعلية في كونه حصوله لغيره ليس دون حصوله لعلته الفاعلية في كونه كذلك فالعاقل الفاعل لذاته معلولاته الذاتية حاصلة له من غير أن تكون حالة فيه وهو عاقل لها من غير أن تحل فيه فاذا الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وان راد بحسب اعتبار المعتبرين فكذلك وجود المعلول الأول ومعلول الواجب اياه لان ذاته علة لذاته معلوله الأول وعقله لذاته علة لمعلوله لذاته المعلول الأول واتحاد العلتين في الوجود مع تغيرهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلولهما في الوجود مع التغير الاعتباري بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للعقل الذي

العرض وترقى كلها الى سبب واحد هو من جنسها وهو أوله في ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية اعجابات عن كثرة هذه المادى وان الكثرة التي دون الاجرام السماوية اعجابات من قبل الهيولى والصورة أو الاجرام السماوية فلم يلزم شيء من هذا الشك فالاجرام السماوية متحركة أو لا من الحركة من لها الدين ليس هم في مادة أصلا وصورتها أعني الاجرام السماوية مستفادة من الاجرام السماوية وبفضتها من بعض سواء كانت صور الاجسام البسيطة التي في المادة الأولى الغير كائنة ولا فاسدة أو صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة وان التركيب في هذه هو من قبيل الاجرام السماوية هذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا وأما الاشياء التي حركتهم أعني الفلاسفة هذا الاعتقاد ليس يمكن أن يبين ههنا اذ كان ينوه على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة وطبائع كثيرة بفضتها مرتب على بعض وأما الفلاسفة من أهل الاسلام كما في نصروا بن سينا لما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا المفعول واحد وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطروهم الامر ان يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية بل قالوا ان الأول هو وحده بسيط صدر عنه محرك تلك الاعظام ومصدر عن محرك تلك الاعظام تلك الاعظم ومحرك تلك الثاني الذي تحت الاعظم اذ كان هذا المحرك مركبا من كونه يعقل الأول ويعقل ذاته وهذا خطأ عن اصولهم لان العاقل والمفعول هو شيء واحد في العقل الانساني فضلا عن العقل المعارقة وهذا كله ليس يلزم قول ارسطو فان العاقل الواحد الذي وحد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول بالاشتراك الاسم وذلك أن العاقل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس بمصدر عنه الا فعل مطلق والفاعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول وبهذا استدلال ارسطو ان ليس على أن الفاعل للمقولات الانسانية عقل متبرئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء وكذلك استدلال على العقل المنفعل انه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء (والجواب) في هذا على مذهب الحكماء ان الاشياء التي لا يبعث وجودها الا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها واذا كان ذلك كذلك فمعلول الرباط هو مطلق الوجود واذا كان كل مرتبط اعميرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذي به يرتبط انما يلزم من واحد هو معه قائم بذاته فواجب أن يكون ههنا واحدا مفردا قائم بذاته وواجب أن يكون هذا الواحد اعميرتبط معنى واحدا بذاته وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها أو يحصل عن تلك الوحدة والمطابقة في موجوده ووجود ذلك الموحود وترقى كلها الى الوحدة الأولى كما تحصل الحرارة التي في موجوده موجود من الاشياء الحارة عن النار الذي هو النار وترقى اليها وهذا جميع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال ان العالم واحد مصدر عن واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة سبب الكثرة من جهة والممكن من قبله وقف على هذا وتفسير هذا المعنى لم يكشفه كثير من حاشيته كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فبني ان ههنا موجود واحد اعميرتبط معنى منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات وحدثها وكثيرا فاما مصدر عن الواحد ههنا واحد وواجب ان توجد الكثرة أو مصدر عن

هو أول العقل لا يحتاج فيه الى حصول صورة مستأنسة لتحل ذات الأول تعالى ثم لما كان لا موجود يمكن الا وهو معلول الواجب الوجود واجب أن يعقل جميع الموجودات المتكئة الوجودات من الصور المعاملة التي تدرج بها تلك الموجودات المتكئة ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور بصورة أخرى بل باعيان تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات المتكئة والجزئية من الازل الى الابد معلولة لله تعالى في



وقد عرفت من غير أن يكون في علمه كائن وكائنه ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتهما من غير لزوم محال من المحالات التي تذكر في كنهية علمه تعالى هذا ما ذكره (و يرد عليه) أنا لا نسلم أنه إذا أدركنا الأشياء بالصورة ولم نتخج في ادراك الصورة إلى صورة أخرى لكان مصدر الموصود أنت أولى بأن لا يمتنع في ادراك ماصد روعته إلى غير ذاته المعينة وأعيانهم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد كما يفي الادراك وهو مجموع ولم لا يجوز أن يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين ٤٩ في الحقيقة ويكفي في الادراك

الحصول للقابل دون الحصول للفاعل وعدم كون حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره دون حصوله لقابله أو كون حصول الشيء لفاعله أقوى في معنى الحصول للغير من حصوله لقابله أعني فيدلو كان المتعبر في الادراك مطلق الحصول لغيره دون خصوصية الحصول للقابل وهو مجموع والحاصل أنه يجب وزان يكون مفهوم الحصول للشيء أمراً عرضياً بالنسبة إلى ما يصدق عليه من الخصائص ويكون المتعبر في الادراك هو أحد المعروضين لا الآخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول للغير الذي هو المعارض حاصلاً في ضمن المعروض الذي ليس معتبراً في الادراك حصول الادراك وقوله لو كان كون المدرك محلاً للصورة المدرك ومثاله شرطاً في الادراك لما أمكن له الادراك ذواتاً والأشياء الحاضرة لذواتها غائبة في عدم اشتراط حصول الصورة والمثال في المدرك على التعيين لا كفاية الحصول مطلقاً في

كيف ما شئت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال إن الواحد يصدر عنه واحد فانظر هذا الفاظاً أكثره على الحكيم، عليك أن تتبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا أعني في كتب القدماء في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنياً (قال أبو حامد) بحجة من الفلاسفة فإن قيل ماذا عرف مذهبنا إلى قوله في تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كله تعرض على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو أن ههنا مبادئ للأجرام السماوية والأجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها أيها الحركة والفهم عنها وانها تخلفت من أجل الحركة وذلك أنه لما صح أن المبادئ التي تتحرك الأجرام السماوية هي مفارقة للواد وانها ليست بأجسام لم يبق وجه به تتحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة أن المحرك أمر بالحركة ولذلك لم يمتنع عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية باطاقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها المحركة لها على جهة الأمر لها وما تقر بأنه لا فرق بين العلم والمعلوم إلا أن المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة وذلك في كتاب النفس فإذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً وكيف شئت أن تسميها وضع عندهم أن هذه المبادئ مفارقة للواد من قبل أنها التي أمدت الأجرام السماوية بالحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وإن كل ما يقدر حركته دائماً بهذه الصفة فإنه ليس جسم سماوي لا قوة في جسم وإن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات وضع عندهم أن هذه المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بعبء أول فيسألون لذلك لم يكن ههنا نظام موجودات أو يلهم مسطورة في ذلك فيدعي أن أراد معرفة الحق أن يقف عليهم من عنده وما يظهر أيضاً من كون جميع الأدلّة تتحرك بالحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما وضع عندهم أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وأنه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأدلّة بسائر الحركات وأن هذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة من جعل له الملك ولاية أمر من أمور المدينة إلى جميع من قيمه من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى في كل سماء أمراً وهو هذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيواناً ناطقاً وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه كما قال سبحانه وما من إلا له مقام معلوم وأن الارتباط الذي بينهما هو الذي يوجب كونهما معلولين به بعضهما عن بعض وجهيهما من المبدأ الأول وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول وإنما التي والمخلق في ذلك الوجود الأهدى المعنى فقط وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت أمرها ما موررون كثيرين وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا وجود للمأمورين إلا في قول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين لو حسب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فإنه أعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور ولا وجود له إلا من قبل الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الأثر بالحق والاختراع والتكليف وهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به

هو ٧ - تهافت ابن رشد في الادراك لجواز أن يكون كل من حصول المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة به له وحصول الصورة والمثال كادباني الادراك ولا يكون حصول المفعول للمفعول كادباني الادراك لا محتمل أن تكون الحصولات المذكورة متخالة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة الأول شرطاً على البدل في الادراك كافي فيه دون الرابع وأيضاً لو كان علمه تعالى بالأشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه تعالى بهامتها مبادئاً استعليها الامتناع تقدم الشيء على نفسه فلا يكون أعلمه تعالى بهامتها دخل

في وجودها فيكون الأول تعالى فاعلم انما يطبع لا بالارادة مع انهم لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا الى انه تعالى قادر مختار الا ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات لان افعالهم تابعة لاعراضهم ولا كفاعلية المحسوسين من ذوى الطبائع الجسمانية وان علمه تعالى هو عين ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تفرد علمه على معلوله بالذات ومنها الصدوره واما اذا كان عينه فلا ٥٠ نسلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى

الثانية بانه لم لا يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعلول انما يؤثر في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى المعلول المعين داخلية في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاته له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير فردد بانه لو صح هذا لم لا يعلم الاول تعالى الاذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمتنوعات على ما سبق في وجوب ذلك تعدد العلوم واحتلالها لانه لا يمكنها فقط مع التماثل اذا التماثلات ما يسهل بعضها من البعض والعالم بالحيوان لا يسهل العلم بالجماد ولا العلم بالنبات يسهل العلم بالسواد فلا ينطوي تحت علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء

مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق ذلك الشبهة التي تلحق من سماع مذهب القوم على التفصيل الذي ذكره ارواحهم هذه ما وهذا كله يرجعون انه قد بين في كتبهم من امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكرها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون ارضه وليس يفهم من مذهب ارسطو وغير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد عكس الانساق ان يقف على هذه المعاني من اقل ويل عرض لها ان كانت مشهورة مع انهم اعمق قول ذلك ان ما شأنه هذا الشأن من التلميح فهو ليد محسوب عند الجميع واخذ المقدمات التي يظنهم منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ما هو في طهره ان الاشياء التي تسمى حية عالمة هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو اغراض وافعال محدودة تتولد منها افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل باغنا يصدر عن حي عالم فاد حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حي عالم واصل الى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم من ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام مادونها من الموجودات تولد اصل ثالث لاشك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة ما لان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة قوام ما هو في ذلك من الحيوان والنبات والجماد وذلك معروف بنفسه عند التأمل فانهما لا يقرّب الشمس ويدها في ملكها المسائل لم يكن ههنا فصول اربعة ولولم يكن ههنا فصول اربعة لما كانت ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطوانات بعضها عن بعض على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا مدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثير كون الاسطوانات المائية وكثير في جهة الجنوب تولد الانسطقس الهوائي وقل تولد الاسطوانات المائية وفي الصيف ما عكس اعني اذا صارت الشمس قرب سمتر رؤسنا وهذه الافعال التي تلقي للشمس من قبل القرب والبعيد الذي لم اتمام وجود موجود من المكان الواحد به تلي للشمس والجميع الكواكب فان اكملها اولا كما ناله وهي تعمل فصل ولا اربعة في حركاتها الدورية واعظم من هذه كلها في ضروية وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية العاعلة الليل والنهار وقد ناله السحاب العز على الغداة بالانسان لتسخير جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه مخراكم الليل والنهار فاذا قابل الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتفقة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة حركات متضادة وعلم ان هذه الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار و ارادة ويريد انما اعاني ذلك اذ يرى ان كثير من الاجسام الصغيرة الحقةيرة الحسية المنظمة الاجساد التي هي نائم لعدم الحياة بالجملة على صغرها وخواصها اقدارها وقصر انماها وظلام اجسادها وان الجود الالهي افاض عليها الحياة والادراك التي هي ادبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية اخرى ان تكون حية مدركة من هذه الاجسام اعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما قال سبحانه خلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وان كان اكثر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر تدبيرها الاجسام الحية التي هي نائم على القطع انها حية فار الحى لا يدبره الا حى اكمل حية منه فاذا

مطرت تحت علم واحد وعلم بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وانت تعلم ان هذا الزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صورته متعددة بتعدد المعلومات مع انه متمسك بهذه النجدة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث هي جزئية زمانية فاذا ذكره من التقرير بغير تمام في الجواب وقوله في وجوب اختلافها لانه لا يتبعدها مع التماثل غير صحيح (قوله) اذا التماثلات ما يسهل بعضها من البعض ان اراد في جميع الاحكام فمن وجع والالم

تأمل

بهم وثمانين بين اثنين أصلا وان أراد في بعض الأحكام وفيما يجب ويمكن وتنتفع وسلم ولكن لا نسلم ان العلم بأحد الشئين لا يسد منه العلم بالآخر فيه **الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحرك لا ارادة** قالوا ان الاجرام الفلكية حية واثبات لها نفوس متعلقة باجرامها نسبت اليها كسمة نفوسنا الى ابداننا فكذلك ان ابدانها متحركة بالارادة لغرض من الاغراض الخيرية فكذلك الافلاك وهذه المدعوى وان كانت من الامور الحكمة فان الله تعالى قادر على أن يخلق ٥١ الحياة في كل جسم فلكا كان او

عنصر باص - غيرا او كبيرا  
مستديرا او مضاعفا لكن  
الشأن في اثبات وقوع  
ذلك بطريق القياس  
العقلي وحجتهم التي عسكروا  
بها هي ان قالوا الفلك جسم  
متحرك بالذات وكل جسم  
متحرك بالذات فحركته  
اعا الطبيعية او ارادية او  
قسرية لان مدداتها اما  
خارج عن المتحرك متماز  
عنه في الوضع والاشارة  
اولا والاول الحركة القسرية  
والثاني لا يخلو من أن  
يكون له شعور بما يصدر  
عنه من الحركة او لا الاول  
الحركة الارادية والثاني  
الطبيعية لاحترار ان تكون  
حركات الافلاك طبيعية  
لان كل وضع يتوجه اليه  
التحرك بالاستدارة يكون  
ترك ذلك الوضع هو عين  
التوجه اليه فيه يكون  
المهروب عنه بالطبع  
بعينه مطلوبا بالاطمع في  
حالة واحدة بل يكون  
الحرب عن الشيء عين  
طلبه وان محال بداهة ولا  
جائز ان تكون قسرية لان  
القسم اعما يكون على  
خلاف الطبع بحيث

تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر الى أصل ثالث وهو انها مع  
عما يتابعها وينتهي غير محتاجة اليها في وجودها علم انها مأمورة بهذه الحركات ومضرة لما دونهما من  
الحيوان والنبات والجمادات وان الأمر ما غيرها وهو غير جسم ضروري لانه لو كان جسما لكان واحدا  
منها وكل واحد منهما مستورا مدونه ههنا من الأمور حدوثا وخامسا لما ليس يحتاج الى خدمته في وجوده  
وانه لو لا مكان هذا الأمر لما اعتنت عيها معالي الدوام والاتصال لانها مديرة ولا مفعلة لما احاطة في هذا  
العمل فاذن انما يتحرك من قبل الأمر والتكليف الجرم المتوجه اليها بحفظ ما هو واقعة وجوده  
والأمر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى انما طائفتان ومثال هذا في الاستدلال لو ان انسانا رأى  
جما عظيما من الناس ذوي خطر وفصل مكين على أفعال محدودة لا يخلو بها طرفة عين مع ان تلك  
الأفعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها الا بقدر على القطع انهم مكلفون وأمورون  
بتلك الأفعال وان لهم أميرا هو الذي اوجب لهم تلك الخدمة الذاتية العبدية بخدمهم المستمرة هو اعلى قدرا  
منهم وارفعة رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي أشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى  
وكذلك نرى ابراهيم ملكا كوت السموات والارض واذا اعتبر الانسان أمرا آخر وهو ان كل واحد من  
الكواكب السبعة له حركات حادثة لحركته الكلية ذوات اجسام تحدد جسمه الكلي كأنها خدمة  
يعتقون بخادم واحد علم ايضا على القطع ان جماعة كل كوكب امر احاصها بهم رقبيا عاينهم من قبل  
الأمر الاول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة كل واحد منهم تحت أمر واحد  
وأوامر الأمراء وهم المسمون العرفاء يرجعون الى أمير واحد وهو أمير الجيش كذلك الأمر في حركات  
الاجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي تنب على الأرض من ترجع كلها الى سبع  
أميرين وترجع السبع الى الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الأمر الاول سبحانه  
وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوحد سواء علم كيف مدد خلقه هذه الاجسام اعني السماوية او لم  
يعلم وكيف ارتباط وجود سائر الأمور بالأمور الاول او لم يعلم فانه لا شك انها لو كانت موجودة من  
ذاتها اعني قدعة من غير علة ولا موجب لجاز عليهم ان لا تأمر لآمر واحد بل بالانفسخ وان لا تظلمه  
وكذلك حال الأمور مع الأمر الاول واذ لم يجز ذلك عليهم فانه ذلك نسبة بينها وبينه ما اقتضت لها السمع  
والطاعة واهل ذلك أكثر من انها ملك له في عين وجودها في عرض من اعراضها كحال السيد مع  
هبيته بل في نفس وجودها فانه ليس هنالك عودية رائدة على الذات بل تلك الذات تقوّم  
بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا في الرحمن عبد او هذا الملك هو  
ملك كوت السموات والارض الذي أطلع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نرى  
ابراهيم ملك كوت السموات والارض وانت تعلم انه اذا تكلم الأمر هكذا فانه يجب أن لا تكون حادثة هذه  
الاجسام ومبدأ كونها اعلى نحو كون الاجسام التي ههنا وان العقل الانساني يقتصر عن ادراك كمية  
ذلك الفعل وان كان يتعرف بالوجود في رام أن يشهد به الموجودين احدهما بالآخر وان الساعل لهما  
فاعل بالحو الذي يوجد الفاعلات ههنا وشهد الفاعلة عظيم الرتبة كثير الوهولة فهذه هو أقصى  
ما يفهم به مذاهب القدماء في الاجرام السماوية وفي اثبات الخلق طاقا له ليس بجسم واثبات مادونه

لا طبع فلا قسروا بصلو كانت حركاتها قسرية لا كانت على موافقة القامرف وحب تشابه حركاتها الى الجهة والسرعة والبطء وتوافقها  
في المماسات والاقطاب ادلايتها وقسرها الى عين بعضها البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة  
فتعجب ان تكون ارادية (وجوابه) اننا لا نسلم ان الافلاك متحركة والذي عول عليه الرياضيون في أن الافلاك متحركة هي المشاهدة  
وهي انما تدل على حركات الكواكب دون الافلاك وانما ثبتت حركاتها الواسعة الخلق عليها وهو محال وما ذكره من الدلائل على

أمتناع الحرف فليعلم أن الكائنات قابلة للتغير في أجزائها فإثباته لا يفرق فيما لم يكن ثم كونه الجهات ثم قد فله إذا لفرق لا يكون  
 إلا بالحركة المستقيمة فعلى تقدير تسليمه لا يتم في المحدود دون ماعداه وأما الطبيب معونه فمتدهم في اثبات كون الأدلة متحركة  
 بالاستدارة هو أن كل جزء من الأجزاء المعروضة التي لذلك لا يجب له من الوضع والمخاذاة ما هو عليه بحسب ذاتها أو الاله كانت متخالفة  
 في الطبيعة لا اختلافها في اللوازم ٥٢ فلا يكون الفلك بسيطا فأى وضع يعرض له هو حالة يمكنه الزوال نظر الى ذاته وامكان زواله

يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الأجزاء الى وضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة فهي على الهلك حائرة وهي لا تنصير الا بالميل لان الميل هو الملة القريبة للحركة فيحوز أن يكون في الأفلاك ميل مستدير فوجب أن يكون فيها ميل أميل مستدير لان إمكان الميل يدل على إمكان المبدأ والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز أن تكون بالقوة في الهلك الذي هو حاصل بالهول ووجوده مدأ الميل المستدير في الحرم البسيط دل على أنه لا عائق فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي أيضا متع عن ذلك عائق عن الحركة المستديرة من خارج الاذوميل مستقيم أو مركب بمتنع وجوده عند الأجرام السماوية ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيه اميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره الأطباء وهو أيضا غير

من الموجدات التي ليست باحسام واحدها هي النفس وأما اثبات وجوده من كونه امحدثة على نحو حدوث الاحسام التي تشاهدها كإرام المتكلمون فمتدهم بوجدوا المقدمات المستمدة في ذلك هي غير مفضية بهم الى ما قصدوا ببيانها وسنبين هذا من قولنا في ما بعد عند التكلم في طرف اثبات وجود الله تعالى واد قد تقرر هذا فارجع الى ذكر شئ مما يقوله أبو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة وتعرف مرتبته في الحق اذ كان ذلك المقصود الأول في هذا الحجاب (قال أبو حامد) راد على الفلاسفة قال ما ذكرتموه تحكيك الى قوله الاغلمات القلمون (قلت) لا يبعد أن يعرض مثل هذا الجهل مع العلماء والعجم ورمع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات فان الصانعين اذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام وتضمنوا الادعال العجيبة عن سائرهم الجمهور وظنوا انهم مبرهون وهم في الحقيقة الذين يبرلون منزلة المبرهين من العقلاء والجهال من العلماء وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر الآراء التي حركهم الى هذه الاشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التي يروم بها هوابطالها (قال أبو حامد) فتدخل هذا كله في قولهم واجب الوجود ويمكن الوجود الاعتراض على مثله لا يضره ولو كانوا رد الى قوله غير الموجود الممكن (قلت) اما قوله ان قولنا ان شئ انه يمكن الوجود لا يخلو اما ان يكون عين الوجود أو غيره أى معنى رائد على الوجود فان كان عينه فليس بكثرة فلامعنى اقوله ان يمكن الوجود هو الذي فيه كثرة وان كان غيره لم يمكن ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود به كثرة وذلك خلاف ما يصدر عنه كلام غير صحيح وقد ترك قسما لنا نشاؤ ذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى رائد على الوجود خارج النفس وأما هو حالة للوجود الواجب الوجود ليست رائدة على ذاته وكأنها راجعة الى نفي الالهة أعني ان يكون وجوده لول عن غيره فكأنه ما أثبت لغيره سلب عنه عزلة قولنا ان الوجود ذاته واحد وذلك أن الوحدة ليست تهتم في الموجود معنى رائد على ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجود أبض وانما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود وانما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضت ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا يمكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان يفهم منه صفة رائدة على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم منه ان ذاته تقتضى ان لا يكون وجوده واجدا لالهة فهو يدل على ذات اداسلب عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود أى مسلوبا عنه صفة وجوب الوجود فكأنه قال ان الواجب الوجود منه ما هو واجب به عنه ومنه ما هو واجب الالهة والذي هو واجب الالهة ليس واجب بنفسه فلا يشك أحد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أى قاسمة للذات ولا رائدة على الذات وانما هي أنحوال سلبية أو اضافية مثل قولنا ان شئ انه موجود فانه ليس يدل على معنى رائد على جوهره خارج النفس كقولنا ان شئ انه مبيض ومن هذا اعط ابن سينا فطن ان الواحد معنى رائد على الذات وكذلك الوجود على الشئ في قولنا ان شئ موجود وسألقى هذه المسئلة وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا أعني قوله يمكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك أن الامكان هو صفة في الشئ غير الشئ (قال أبو حامد) الاعتراض الثاني هو ان نقول عقله الى قوله ولا

تمام (أما أولا) فلا نه مبنى على البساطة وذلك لا يتم الا في المحدود دون ماعداه

دعقل

(وأما ثانيا) فلان اللازم له عدم وجوب الوضع والمخاذاة للأجزاء المعروضة لافلك جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز أن يكون زوال الوضع والمخاذاة بحركة غير دائمة باعتبار تلك المخاذاة والوضع منه سواء كانت تلك الحركة طبيعية أو قسرية (لا يقال) لو لم تحر الحركة عليها بالنظر الى طباعتها الكائنات بمنتهى بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعتها ماعبرة عن اقتضاء

طبايعها مادم تحركتها افعى سكوتها او مداه وحوب الوضع اطبايع الاخره فلو لم تجز الحركه عليها لزم ان يحجب الوضع بالنظر الى طبايعها  
هذا خلف وايضا فان المصنف من الملك فوق الاتي والنصف الآخر منه تحتة فلو فرضنا ان ماسوى الملك من العناصر والمركبات  
يحاطها لا يتغير اصلا ولا شكل ان النصف الفوقانى من الملك لا يقتضى طبيعة الغوقية ولا رأى عن التختية وكذا النصف التحتانى منه  
لا يقتضى طبيعة التختية ولا رأى عن الغوقية والالزم اختلاف مقتضىات طبيعة واحدة ٥٣ بسيطة فبالطريق الى طبيعة ما يجوز

ان يصير الفوقانى تحتانبا  
وبالعكس وما ذلك الجواز  
الحركة عليها اذا افروض  
ان ماسوى الملك لا يتبدل  
عن حاله لانا نقول لاسلم  
ان معنى اقتضاء طبايعها  
السكون وحوب الوضع  
اطبايع الاخره فانه لا يكفى  
في وجوب الوضع وحوب  
سكون تلك الاخره فقط  
بل لا يجمع ذلك من وجوب  
سكون ما اعتبر الوضع  
والمحاذاه معه وهو ظاهر  
فلا حلف والغوقية والتختية  
لصنفى النفس لك اعتبار  
محض مما لا اصل له بل  
الواقع ان المصنف من  
الملك محاذ للمصنف من  
الارض ونصف آخر منه  
محاذ لا حرمها والمصنفان  
من الملك لا يقتضى  
طبيعتها مما محاذ به  
الارض بعينها وما وليكن  
ذلك لا يستلزم حوازا للحركة  
على الملك بل يكفى في ذلك  
حوازا للحركة على الارض  
قسرا او طبعيا ولا يتابعه  
اثباتها على حالها (واما  
ثالثا) ولبحوزان بلحقي  
يجوز من الملك صورة  
مؤوعة لا يشارك في حركته  
الملك فانه يكون تلك

يعقل غيره (قلت) الصحيح ان ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته وانه في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن  
مرتبة الاول والاوّل في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم ان الاول لا يعقل من ذاته الا ذاته لا امرا  
مضافا وهو كونه مبدئا لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه اشرف واتم من  
جميعها على ما سبق قوله بعد ذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزمها الياء (قال أبو حامد)  
فان زعموا ان عقله الى قوله فيكون راجعا الى ذاته (قلت) هذا كلام مخيل بان كونه مبدئا على النحو من  
الوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الاشرف بالانفس فالعقل هو كمال الفاعل  
عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانساني (قال أبو حامد) فتقول والمعلوم على الى قوله فايصل بر منه  
التخلفات (قلت) ما حكاه ما عن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون المبدأ الاول هو كلام ما ساعد غير  
جائز على اصولهم فانه لا كثرة في تلك العقول اصلا عندهم وابست تتباين عندهم من جهة البساطة  
والكثرة واعا تتباين من جهة العلة والمعلوم والفرق بين عقل الاول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم  
ان العقل الاول يعقل من ذاته معنى هو وجود ذاته لا معنى ما مضافا الى علة وسائر العقول تعقل من  
ذواتها معنى مضافا الى علم امتدخالها الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم ان تكون كلها في مرتبة واحدة  
من البساطة ما كانت ليست في مرتبة واحدة من الاضافة الى المبدأ الاول ولا واحد منها بوحده بسيط  
بالمعنى الذي به الاول بسيط لان الاول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وما قوله ثم ان  
كان عقله ذاته عين ذاته ليعقل ذاته معلولة لعل فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل الى  
ذاته فلا كثرة ادب وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعقول  
في العقول المغارقة معنى واحد باعتبار ان تكون كلها تستوي في البساطة فاهم يصنعون ان هذا المعنى  
تتماثل فيه المعقول بالاقول والازيد وهو لا يوجد بالحقبة الا في العقل الاول والسبب في ذلك ان العقل  
الاول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها قائمة به ولو كان العقل والمعقول في واحد  
واحد منهما من الاتحاد في المرتبة الذي هو في الاول لكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودات  
بغيرها وليكن العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله  
والجواب هو جدي واقعا يمكن ان تتكلم في هذا كلاما براهنا بما قصو ونظر الانسان في هذه المعاني  
اذا تقدم الانسان فعرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي  
النفس حتى يعرف ما هو المتنفس فلامعنى للكلام في هذه المعاني يادى الى اى وبالمعارف العامة التي  
ليست بمخصصة ولا مخصصة وادانكم الانسان في هذه المعاني قبل ان يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها  
اشبه شئ بمن يهذى ولد لك صارت الاشعرية اذا حكمت آراء الفلاسفة اتت في غاية السهولة والبعد من  
النظر الاول للانسان في الموجودات (قال أبو حامد) وانترك دعوى الى قوله من الكثرة (قلت) يريد  
انهم اذا وضعوا الاول يعقل ذاته ويعقل من ذاته انه علة اميرها فاهم ان ينزلوا انه ليس واحدا من كل  
جهة الا ذلك لم يتبين بعد انه يجب ان يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين  
ويتأولون انه مذهب ارسطاطاليس (قال أبو حامد) فان قيل الاول لا يعقل الى قوله لتجزمه (قلت)  
انه ينبغي الذي يريد ان يخوض في هذه الاشياء ان يعلم ان كثيرا من الامور التي تبين في العلوم النظرية

الصورة مقتضية لوضع معين لا يمارقها اصلا (واما رابعا) ولانا لا نسلم انه يجب ان يكون في الادلة مبدئا ميل مستدير بان الذي ثبت  
على تقدير صحة ما تقدم امكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدئه  
بالعمل بل امكانه (فان قلت) قد اقيم الدلالة عليه فيما سبق بان المبدأ هو الصورة النوعية فاذا كانت ممكنة في الملك الموجود بالعمل  
يلزم وجودها في نفسه بالعمل والالزم ان الملك موجود بالعمل لا يحتاج وجود الجسم بدون الصورة المتوقعة (قلت) كون المبدأ هو



الصور النوعية ممنوع اذ لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن وجود الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم أن يكون مبدؤه هو الصورة النوعية الفلكية لجواز أن يكون أمرا حارحا وما قيل من أن الامر الخارجى يكون قاسرا ولا قاسرا ثم ممنوع اذ لا دليل عليه (فان قلت) لا يتخلو من أن يكون المبدأ الصورة النوعية أو الامر الخارجى فان كان الأول فلازم وجوده مظاهرا وان كان الثاني فكذلك لان ذلك الامر الخارجى يكون قاسرا فيمكن التحريك ٤٤ القسرى وقد ثبت عندهم ان ما يقتل تحريك كاسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباى

ولما امتنع على الاول  
الميل المستقيم كان ذلك  
المبدأ مبدأ للميل المستدير  
وبذلك يتم المطلوب (قلت)  
لاننا لم نعلم ان كل ما يقتل  
تحريك كاسريا فلا بد فيه  
من مبدأ ميل طباى وما  
ذكر من الدليل عليه فهو  
تام على ما عرف في موضعه  
(واما حاشا) فلانا لا نسلم  
ان وجود مبدأ الميل  
المستدير في السطح يدل  
على انه لا عائق فيه عن  
ذلك وما يقال من ان  
الطبيعة الواحدة لا تقضى  
شيئا ولا يعوقها شيء  
يصح في الطبيعة لكونها  
غير شاعرة وأما في الطبع  
الذى هو أعم منها والى كلام  
فيه ههنا فلا (واما سادسا)  
فلانا لا نسلم ان لا عائق  
عن الحركة المستديرة الا  
ذو ميل مستقيم أو مركب  
وانما يتم لو انحصر العائق  
في الحسم وهو ممنوع ولا  
نسلم ايضا امتناع وجود  
ما فيه ميل مستقيم أو  
مركب عند الاحرام  
السموية لان ذلك لم يثبت  
الا في المحدد (واما سادسا)  
فلانا لا نسلم ان وجود  
مبدأ الميل وعدم العائق

اذا عرضت على بادئ الرأى الى ما يعقله الجمهور من ذلك كانت بالاضافة اليهم شبهة بما يدرك النائم في  
نومه كما قال راب كثير من هذه ليس تافى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هي معقولة عند الجمهور  
يعشقون بها في أمثال هذه المعاني بل لا سبيل الى أن يقع لها احداثا يتبعها وانما سبيلها أن يحصل بها  
التيقن بان يسلك في معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك انه لو قيل للجمهور وان هو ارفع رتبة في الكلام  
منهم ان الشمس التى تظهر للعين في قدر قدم هي نحو من مائة وسبعين ضعفا من الارض لقالوا هذا من  
المستحيل والى كان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم وليس عينا اقتاعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم  
التصديق بها من قرب في زمان يسير بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان بان  
سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا في مطالب الأمور الهندسية وبالجملة في الأمور التعليمية  
فاحرى أن يكون ذلك موجودا في العلوم الالهية أعني ما اذا صرح به للجمهور وكان شيئا يتحقق في بادئ  
الرأى وشيئا بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات مجردة يتأتى من قدها الاقناع  
في العقل الذى في بادئ الرأى أعني عقل الجمهور فانه يشبه أن يكون ما يظهر ما خرو للعقل هو عنده  
من قيل المستحيل في أول أمره وليس يعرض هذا في الأمور التعليمية بل وفي العمالية ولذلك لو قدر بان  
صناعة من الصنائع قد تدرت ثم توهم وجودها لكان في بادئ الرأى من المستحيل ولذلك يرى كثير من  
الناس أن هذه الصنعة هي من مدارك ليست باسانية فبعضهم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى  
الانبياء حتى لقد زعم ابن خزم أن أقوى الأدلة على وجود النورية هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا  
هكذا امتنع لمن أن شرط الحق اذا وجد قولنا شيئا عالم لم يجد مقدمات مجردة تزيل عنه تلك الشبهة أن  
لا يثبت ان ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذى يزعم المدعى انه توقف منها عليه وبسبب عمل  
في تعلم ذلك من طول الزمان والذى يثبت ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المتعلم واذا كان هذا موجودا في  
غير العلوم الالهية فهذا المعنى في العلوم الالهية أخرى أن يكون موجودا بعد هذه العلوم عن العلوم التى  
في بادئ الرأى واذا كان هذا كذلك فينبغي أن يعلم انه ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة بجدلية  
مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم ولذلك لجأ أكثر  
الطائرين في هذا العلم الى أن هذا كله من باب التوكيد في الجوهر الذى لا يركبه العقل لانه لو كره  
لكان العقل الازلى والكاشى العاسد واحدا واذا كان هذا هكذا فإلله يأخذ الحق من تكلم في هذه  
الاشياء الكلام العام ويحد في الله بغير علم ولذلك يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم  
ولذلك يقول أربحامد ان علومهم الالهية هي ظنية ولا يمكن على كل حال فحين نروم أن نبين من أمور  
مجردة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم نل نسحق ذلك الا لان هذا الرجل أوقع هذا  
الخيال في هذا العلم العظيم وأبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فإلله سائله  
وحسينه وامانحن فاننا نبين الأمور التى حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدأ الأول وسائر  
الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة في ذلك ونبين ايضا  
الطريق التى حركت المتكلمين من أهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد في المبدأ الأول وفي سائر  
الموجودات والشكوك الداخلة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت اليه حكيمهم ايكون ذلك مما يحرك من

يدلان على وجود الميل بالفعل قيم الجواز أن يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه  
ولا يوجد الميل لانتهاء ذلك الشرط ثم ان ما ذكره من الدليل على ان الاول مستحيل على الاستدانة معارض بأن الاجراءات التى بدور  
عليها العلم على تقدير حركته كسائر الاجزاء التى لا يدور عليها وان البقطين اللتين يكونان قطبي الفلك تساويان سائر النقط المفروضة  
فيه فكونه متحركا على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجح وربما أجابوا عنه بان ذلك المختص لا مرجعنا الى الحركة

وان لم نعلم بعينه (هذا) ولو سلم ان الفلك متحرك فلا نسلم انه لاحتران تكون حركته طبيعية (قوله) لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عدل لا يماثل عاينته انه توجه الى مثله ولا نسلم استحالة (فان قلت) يمكن ان يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو ان يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعاً متحركاً ومثله لا يتصور من ٥٥ فاقد الارادة لا طلب الشيء المعين

وتركه لا يكون الاختلاف  
الاغراض الموقوفة على  
الشعور والارادة (قلت)  
هذا مقوض بحركة الجبر  
من علو اسفل بطبيعته  
فان أية نقطة تفرض في  
وسط المسافة يطلبها الجبر  
بتلك الحركة ثم يتركه  
(فان قلت) ليس المطلوب  
فيما ذكر من المثال شيء  
من النقط الواقعة في وسط  
المسافة بل المطلوب طبعها  
هو الحصول في الحيز  
الطبيعي ومن ضرورية  
مرور الجسم في حركته  
الى تلك النقط (قلت)  
فكذا فيما نحن بصدده  
يجوز ان لا تكون الاوضاع  
المذكورة مطلوبة للطبيعة  
الفلكية بل يكون المطلوب  
نفس الحركة (فان قلت)  
الحركة ليست من الامور  
المطلوبة لذاتها بل  
حقيقتها تؤدي الى الغير  
فلا تكون مطلوبة لذاتها  
بل لغيرها (قلت) لا نسلم  
ان الحركة لا تكون  
مطلوبة لذاتها ولا نسلم ان  
حقيقتها تؤدي الى غيره  
فان هذا من مصطلحات  
العلاسة وما الدليل على  
ذلك ولا يلزم من وجودها

احب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريقين ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله  
اليه (فقد قول) فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لاستندس الى قول من يدعواهم  
الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة وذلك أنهم وجدوا الاشياء المحسوسة  
التي دون الفلك ضررين متنافسين وغير متفقة ووجدوا جميع هذا الكون المتكون عن امتكوتياشي  
بصورة صورة وهو المعنى الذي به صار موجودا بعد ان كان معدوما من شيء بموه مادة وهو الذي منه  
تكون وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون من الغاية تكون شيء بموه صورة ومن هو حود غيره فسموا  
هذا مادة ووجدوه ايضا يتكون عن شيء بموه فاعلا ومن اجل شيء بموه ايضا غاية فابتدوا اسبابا أربعة  
ووجدوا الشيء الذي يتكون به المتكون اعني صورة المتكون والشيء الذي عنه يتكون وهو الفاعل  
القريب له واحد اما بالانواع واما بالجنس واما بالانواع فمثل ان الانسان بلد اسنانا والفرس قرسا واما  
بما بالجنس فمثل تولد البغل عن الفرس والجار وما كانت الاسباب لا تخرج عندهم الى غير نهاية ادخلوا  
سببا فاعلا اوليا فافهم من قال هذا السبب الذي بهذه الصفة هو الاحرام السماوية ومنهم من جعله  
مبدأ مفارقا مع الاحرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول ومنهم من جعله عقلا دون  
واكتفوا به في تكون الاجرام السماوية ومبادئ الاجرام السماوية لانه وجب عندهم ايضا ان يجدوا  
لها سببا فاعلا واما ما دون الاجرام البسيطة من الامور المتكونة بعضها بهذه المتنافسة فوجب ان  
يدخلوا من اجل التنفس مبدأ آخر وهو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة التي تظهر في  
الوجودات وهو الذي يسميه جالينوس القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ مفارق  
في بعض جعله عقلا وبعض جعله نفسا وبعض جعله الجبرم السماوي وبعض جعله الاول ويسمى جالينوس  
هذه القوة الخلق وشك هل هي الاله ارضي غير هذا في الحيوان والنبات المتناسل واما في غير ذلك من  
النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدأ اكثر فلهذا مقدار  
ما انتهى اليه تخصمهم عن الوجودات التي دون السماء وخضعوا ايضا عن السموات بعد ما تنقوا عنها  
مبادئ الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هي مبادئ الاجرام المحسوسة المتغيرة التي  
هي ثابته مبادئ الانواع اما مفردة واما مع مدامفارق وما للخصوا عن الاحرام السماوية فظهر لهم انها غير  
متكونة بالمعنى الذي به هذه الاشياء كائنة فاسدة اعني ما دون الاجرام السماوية وذلك ان المتكون بما  
هو متكون يظهر من امره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه لا يتم تكونه الا من شيء هو جزء ذلك ان  
المتكون منها الغاية يتكون من شيء عن شيء وبشيء وفي مكان وزمان والاعمال الاجرام السماوية شرطاتي  
تكونها من قبل انما اسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السماوية متكونة مثل هذا لكانت  
هنا اجسام اقدم منها هي شرط في تكونها حتى تكون هي جزء من عالم آخر فيكون ههنا اجزاء سماوية  
مثل هذه الاجسام وان كانت ايضا تلك متكونة لزم ان يكون قبلها اجسام سماوية اخرى ويرد ذلك الى  
غير نهاية فلما اقرع عندهم هذا النحو من النظر وبانحاء كثيرة هذا اقرع بان الاجرام السماوية غير  
متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة وفاسدة لان المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا  
مفهوم غير هذا فظهر لهم ان هذه ايضا اعني الاجسام السماوية لها مبادئ تتحرك بها وعملها بالخصوا

مع التادى دائما كون حقيقة هذا ذلك ولو سلم انها لا تكون طبيعية ولكن لا نسلم انها لا تكون قسرية فلو سلم لان القسرية لا يكون على  
خلاف الطبيعة ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسرية فالحركة المتحركة من مبادئها حتى سواء وجد لها متحرك  
طبيعية تفترض خلافها لم توجد وما ذكره من ان المبدأ ليل الطبيعي لو تحرك بالقسرية لزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لامعة  
لا يتم على ما عرف في موضعه على انه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هنالك طبيعة تقتضي ميلها الى هذه

الحركة فانه يجوز ان لا تكون حركاتها المستديرة طبيعية وتكون لافلاك المتحرك بها اطائع تقع معنى غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسرية ولا يسلم ابتداءها لو كانت حركاتها قسرية لكنت على موافقة القادر فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسر مقصرا في الافلاك وهو غنوع

الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره من الغرض المتحرك للسماء

قالوا الغرض المتحرك للسماء هو ٥٦

اعني ما دى هذه ظاهرا لم انه يجب ان تكون مبادئ الحركة ظاهرا وحركات ليست بأجسام ولا قوى في اجسام اما كون مبادئها ليست بأجسام فلاها مبادئ اول الاجسام المحيطة بالعالم واما كونها ليست قوى في اجسام فلان الاجسام شرط في وجودها كالحال في المبادئ المركبة هي الحيوان لان كل قوة في جسم عندهم هي متناهية اذا كانت منقسمة باقسام الجسم وكل جسم هو هذه الصفة وهو كائن فاسد اعني مركبا من هيولى وصورة والهيولى شرط في وجود الصورة وايضا لو كانت مبادئها على نحو مبادئ هذه كانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى اجرام اخرى قدم منها ولما تفر رطبهم ووجود مبادئ هذه الصفة اعني ليست اجساما ولا قوى في اجسام وكان قد تقرر رطبهم من امر العقل الانساني ان لا صور وجودين ووجوده قول اذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس اذا كانت في هيولى مثال ذلك المجردة صورة مجادية وهي في الهيولى خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس وجب عندهم ان تكون هذه الموجودات المفارقة باطلاق عقولا صالحة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لغيره فسا هو مفارق باطلاق اخرى ان يكون عقلا وكذلك وجب عندهم ان يكون ما تدركه هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني اذا كان العقل ليس شيئا غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فصيح عندهم من قبل هذا ان للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود عقول وان نسبة الموجودات المحسوس من الموجودات العقل هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا المكان هذا ان الاجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ وان تدبيرها المساهمة نامن الموجودات اعني من قبل انها ذوات نفوس ولما قاسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانساني راوا ان هذه العقول اشرف من العقل الانساني وان كانت تشترك مع العقل الانساني في انهم لولا انها هي صور الموجودات ونظامها كما ان العقل الانساني اغناه ويدرك من الموجودات صورها ونظامها السكن الفرق بينهما ان صور الموجودات هي علة للعقل الانساني اذا كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته واما ان تلك لولا انها هي العلة في صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب في الموجودات اغناه هو شئ تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة واما الترتيب الذي في العقل الانساني فينا فاعناه هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصا جدا الان كثير من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فيها فاما كان ذلك كذلك فلصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود اخصها هو وجودها في المواد ثم وجودها في العقل الانساني اشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقل المفارقة اشرف من وجودها في العقل الانساني ثم لها ايضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في انفسها ولما نظرنا ايضا الى الحرم السماوي وراوا في الحقيقة جسمها واحدا شيئا بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي عقلية بجميع جسد هذه الحركة هي الحركة اليومية وراوا ان سائر الاجسام السماوية حركتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركته الجزئية فاعتقدوا المكان ارتباط هذه الاجسام بعضها ببعض ورجوعها الى جسم واحد وعناية واحدة وتعاونها على فعل واحد هو العالم باسمه انها ترجع لمبدأ واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم

الديمة تشبهه بان الحادثة الميلانية المسماة بالارادة لا تتعلق الا بشئ مشهور به يرى المتحرك بالارادة وجوده اولي من عدمه وذلك الشئ هو الله تعالى بالغرض وما يتوهم من ان لها حركات ارادية من غير ان يكون هناك عرض كحركة العاصب بالعمية والساهي والنائم (جوابه) ان في العصب ضربا حقيقيا من الملائكة وان النائم والساهي اغنايفه ملان لتحصيل القذة او ازالة الحالة مجلولة او ازالة وصب وعدم تذكر العاصب والنائم والساهي لتحصيل تلك الغايات لاستلزام عدم تخيلها لان تخيل الغاية شئ والشعور بذلك التحيل شئ آخر وانحفاظ ذلك الشعور شئ ثابت يتوقف وجود التدكير على جميعها ولا يلزم من عدمه عدم التخيل لجوار ان يكون لعدم الشعور بذلك التحيل او لعدم انحفاظ الشعور واداء ظهوره لا بد للحركة الارادية من غرض فالفرض لا يجوز من ان يكون حسبا او عقليا لاحازن

ان يكون الغرض المتحرك للملك حسبا لان كل عرض حسبي بالداعي اليه اما حذب الملائكة او دفع المنافرة ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسبي لا يكون فيه حذب ملائم ولا دفع منافرة مد المدرك لم يفهم ان يكون غرضه بالاعتماد على الفعل بالضروة فحذب الملائكة هو الشهوة ودفع المنافرة هو الغضب وعلم الان على ان ذلك لانهم ما يخضعون بالجسم الذي يفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا يتخرق ولا تنتم لتزول صورتها الجسمانية الى صورة اخرى ولا تتكون

ولا تفسد لا تبدل صورها النوعية بعضها بعض ولا تنمو ولا تتبدل ولا تتخلل ولا تتكاثف لا تتغير مقاديرها زائدا ونقصا بل لا تتغير في كيفية تها من أشكالها واستعداداتها بل لا تتغير فيها الا في أوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا وأولى لأنها البساطتها تكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء وتظهر ان الاجرام السماوية لا تتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب ولا تكون حركاتها الاغراض حسية فتعين ان يكون الغرض أمرا ٥٧ عقليا وذلك الامر المعنى اما ان يمكن حصوله

بالحركة أو يتبع والثاني باطل لان الارادة المنبثقة عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان تكون نحو شيء محال ولان طلب المحال لا يدوم أبدا الدهر اذ لا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه فتقف الحركة ولا تستمر وهو محال لان الحركات العلكية واحدة الدوام لانها حافظة للزمان الذي يمنع عليه العدم سابقا لاحقا فتعين ان يمكن حصوله بالحركة وحينئذ اما ان يكون عائدا الى العالم العنصري أو الى نفسها أو الى أمر أعلى منها لا يستحيل الى الاول والثالث والا يلزم استحالة الكامل بالنقص أم على الثالث وهو ان يكون الغرض عائدا الى العالي فظاهر لان العالي كامل وقد استغنى كماله من السافل الذي هو ناقص وأما على الاول وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان اتصال ذلك الغرض الى السافل يجب أن يكون أولى بالقياس الى العلك

منه نوعا واحدا فقام ترجع الى صناعة واحدة رئيسة فاعتقدوا ما كان هذا ان تلك المبادئ المقارفة ترجع الى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها وان الصور التي من هذا المبدأ والنظام والترتيب الذي فيه هو أفضل الموجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر المطامات والترتيبات الذي يضادونه وان العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل الا ذاته وهو بتعقل ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام ومادونه جوهره اغاهاو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضله اغاهاو في هذا المعنى ولزم على هذا عندهم ان لا يكون الاقل شرفا من العقل من الاشرف ما يعقل الاشرف من نفسه ولا الاشرف يعقل ما يعقل الاقل شرفا من ذاته أعني ان يكون ما يعقل كل واحد منهم ما من الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك كذلك اكانا متعدين ولم يكونا متعددين ومن هذه الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه اعيا يعقل الاول ولا يعقل مادونه لانه معلول ولو عقله لكان معلول عليه واعتقدوا ان ما يعقل الاول من ذاته هو عقله لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمنه ما هو عقله الموجودات الخاصة بذلك العقل أعني بتخليقه هارته ما هو عقله لذاته وهو العقل الانساني بحكمته فعلى هذا ينبغي ان يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد في العالم فادانوا لم تذايست باقل الله عامن الاشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة أعني المعتزلة أولا والاشرية ثانيا الى ان اعتقدوا في المبدأ الاول ما اعتقدوه أعني اهم اعتقدوا ان ههنا ذائغا غير جسمانية ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة على كلمة سمعية بصيرة الا ان الاشريعة دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالم لها يعلم غير متناه اذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العمل التي ههنا وان هذه الذات الحية العاملة المريدة السمعية البصيرة القادرة المتكلمة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصل به اتصال وجود وهذا الظن بظن به انه تلحقه شذاعات وذلك ان ما هو ذا صفة من الموجودات فهو ضرورة من جنس انفس لان النفس هي ذات ليست بحسب حية عالمة مريدة سمعية بصيرة متكلمة به ولا هو وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة للمادة من حيث لم يشعروا وسدوا كرا الشكر التي يلزم هذا الوضع وأظهرها على القول بالصفات ان يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب قديم وهو خلاف ما تضعه الاشريعة من ان كل تركيب محدث لانه عرض وكل عرض عندهم محدث ووضعوا مع هذا في جميع الموجودات افعال اجازرة ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود فيه كس أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها المصنوعات نظاما وترتبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكيما والذي اقنعوا به في أن في الشكل مثل هذا المبدأ وهوانهم شبهوا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية فقالوا كل فعل عاها وفعل فهو صادر عن فاعل مريد قادر على عالم وان طبيعة العمل عاها وفعل تقتضي هذا أو اقتعوا في هذا بان قالوا ما سوى الحى فهو جاد وميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل فجدوا والافعال

( ٨ - تهافت ابن رشد ) والالم يصلح غرضه وحيد شديدا فيفيد الفلك تلك الاولو به من السافل بايصال كمال اليه على ان العالم العنصري أحقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان تحرك لاجلها فاعلمنا آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وايس لمجموعها بالنسبة الى الاجرام العلكية قدره بتدبيره بل الى واحد من الاولئك فضلا عن مجتموعها فتعين ان يكون الغرض عائدا الى أنفسها وحينئذ لا يحلوم من أن يكون ذلك الغرض نيل ذات أو نيل صفة لذات أو نيل شبه ذات أو صفة لذات لا سبيل الى الاول

لان تيسر الذات لا يكون الادفة فكان اذا ثبتت وقت الحركة وهو محال لاسيما انقطاع الزمان والى الثاني لان نيل الصفة لا يتصور الاداء انتقلت من محال الطالها بالحركة وهو محال لما تقر من ان الاعراض يمنع عليها الانتقال فيكون الغرض يمنع الحصة ول بالحركة وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك وان لم تستقل هي بعينها بل حصل ما يماثلها انما يات هي بل شبيهها هو الذي نيل فتمت به الثالث وهو ٥٨ أن يكون الغرض نيل نسبة ذات وصفة فيكون للفلك معشوق موحود وهي يطلب الشبه

به المطلوب اما أن يكون نيل الشبه المستقر أي شها واحد باقداً ام يلزم أحد الامرين اما انقطاع الحركة أو طلب المحال أو يكون نيل الشبه الغير المستقر أي شها بعد شبه بحيث يتغير شبه ويحصل شبه آخر ولا يخلو اما أن يحفظ نوعه بتعاقب الأفراد ولا يحفظ الثاني باطل والارم وقوف الفلك فاذا نيل المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث براءته من القوة أو من حيث انه بالقوة والثاني محال لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوباً فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون لذلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق الشبه واجباً والا لكان المشبه به في جميع اسماء اويات واحداً لان المطلوب متى كان واحداً

الصادرة عن الامور الطبيعية وبعموم ذلك أن يكون الاشياء الحية التي في الشاهد افعالاً ولو ان هذه الافعال تظهر مقتربة بالحي الذي في الشاهد افعالاً وانما افعالها الحي الذي في الغالب فلزمهم أن لا يكون في الشاهد حياة لان الحياة انما تثبت للشاهد من أحواله وايضا فليت شعري من أين حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطريق التي سلكوها في اثبات هذا الصانع هو ان وضعوا ان المحدث له محدث وان هذا لا يعزى الى غير نهاية فيستمر الامر ضرورة في محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس بتبين من هذا ان القديم ليس هو جسماً فذلك يحتاج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قديماً فلهذا لم يثبتهم شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك بيانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن أن يقال ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شيء من الاعراض التي استدلتم منها على ان السموات محدثة لآمن الدورات ولا من غير ذلك مع انكم تضعون مركباً قديماً ولو وضعوا ان الجسم السماوي يكون وضعوه على غير الصفة التي تفهم من السكون في الشاهد وهو أن يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لافي كثرته لانه ليس في الشاهد جسم يتكون من اجسام ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك ان الفاعل الذي في الشاهد انما هو له أن يغير الموجود من صفة الى صفة لان يغير العدم الى الوجود بل يحوله الى ما هو موجود الى الصورة والصفة انفسية التي يستقل بها ذلك الشيء من وجوده الى موجود ما تخالف له بالجوهر والحد والامم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان الموحود باطلا في لا يتكون ولا يقصد ولذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدر وان يبينوا انها اول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الية وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ان اعتقدوا ان له مادة أو فاعله بجملة ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ وان كان ذلك فهو هذا النوع من الفاعل اعما بغير العدم الى الوجود عند التكون أعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم اسطقس للاجتماع أو بغير الوجود الى العدم عند الفساد أعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ وبين انه لا يقلب الفاعل ضد ذاته لايعود نفس العدم وجوداً ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعلوم هو الذي هو وجوده وجوداً أو الحار بارداً أو النار دحاراً ولذلك قالت المتأخرين ان العدم ذات ما لا انهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل التي ظنوا من قبلها انه يلزم عنها ان لا يكون شيء من شيء في اقاويل غير صحيحة واقنعهم انهم قالوا لو كان شيء من شيء لما الامر الى غير نهاية (والجواب) ان هذا انما يمنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه لو حب ما لانهاية له بالفعل وكان دوراً فليس يمنع مثل أن يكون من الهواء نار ومن النار هو الى غير ما يربوا الموضوع أزيل فان معتمد هم في حدوث الكل هو ان لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحدوث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انهم لم يطرخوا الحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على انه حادث من شيء لآمن لآمن شيء وهو ان الكل حادث من لآمن شيء وايضا فان هذا الموضوع عند العلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى ليس يخلو عن الحسمية والحسية

كان الطلب للمحالة واحد وليس كذلك لان حركة الافلاك مختلفة في الجهة والسرعة والبطء ولان يكون جرم ما فلكياً أو نفا فلكياً والادكانت حركة المشبه والمشبه به متفقة في السرعة والبطء وليس كذلك ولا علة واحدة الما مرقعة بين أن يكون المشبه به غفولاً لا متكررة هي بالفساد من جميع الوجوه فتشبه بها النفوس الفلكية حتى لا يبق في فيها شيء بالقوة لآعلى معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج الى كل كمالها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبق فيها من الكمالات

المطلقة



الممكنة لها شئ بالاقوة في ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لصادرت عنها لا مجردا بالكلية ولم تنبئ بحركة للفلك فيمنه طمح حركته وقد عرفت  
 ان ذلك محال بل على معنى انها تقصد بالتشبيهه اخراج كالاتها كلها الى الفعل ولكنها لا تخرج كلها الى الفعل دفعة بل على سبيل  
 التدرج شيئا بعد شئ لا في نهاية السجلات الثلاثة به منها ما هو بحسب جسمه من حيث انه جسم وهو اخراج الاوضاع التي فيه بالاقوة  
 الى العمل ادبس بالاقوة فيه غير ما هو منها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل ٥٩ امر اخراجا واعي فالافلاك باخراجها  
 الاوضاع الممكنة التي

لاجرامها من القوة الى  
 الفعل يحصل لها التشبه  
 في كونها بالفعل الى المبادئ  
 المالية فتقتبس تشبهها  
 المذكور كالات متوالية  
 فكل نفس من هذه  
 الميوس تبعث عنها بما  
 ينال من مدتها القديمة  
 حركة وتلك الحركة تعد  
 لتحصيل كمال يشرق عليها  
 وكل اشراق يوجب شوقا  
 وحركة مستدعية لاشراق  
 آخر وهكذا من غير  
 انقطاع ولا وقوف في  
 حركاتها المديدة لتحصيل  
 كالات على التوالي وبهذا  
 ظهر ان ما ظن جماعة من  
 اكابر الفلاسفة ان الحركات  
 ذهبوا الى ان حركات  
 الافلاك المجردة اخراج  
 الاوضاع من القوة الى  
 العمل اطلاقا في العالم  
 شئ بالاقوة وشئوا علمهم  
 بان الواحد منها لو اخذ  
 ينقل في زوايا الدوائر فلا  
 ان مقصوده ان يخرج  
 اوضاعه التي بالقوة الى  
 العمل بعد جاهل المجنونا  
 من قيل بعض الظن اذ  
 الحكماء لم يذهبوا الى ان  
 حركاتها مجرد ذلك بل طلبا

المطابقة عندهم غير حادثة والمقدمة الثالثة ان ما لا يتخلو عن الحوادث حادث ليست بمحيضة الا ما لا يتخلو  
 عن حادث واحد بعينه واما ما لا يتخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها اول في ابن تيمية ان  
 يكون الموضوع لها حادثا ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الاشعرية اضافوا الى هذه المقدمة مقدمة  
 ثانية وهو انه لا يمكن ان توجد حوادث لانها لا اول لها ولا آخر وذلك هو واجب عبد الفلاسفة  
 فلهذه ونحوها هي الشذاعات التي تلزم وضع هؤلاء وهي اكثر كثرة من الاشعرية التي تلزم الفلاسفة  
 ووضعهم ايضا ان الفعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الاول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط  
 وذلك ان هذا الوضع يخالف ما يحسن من فعل الاشياء بعضها في بعض واقوى ما انفعه وابه في هذا المعنى  
 ان الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة  
 ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو محرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من  
 جهة ما هو مفعول بالفعل لان المبدء لا يعمل شيئا والذي يلزم عن هذا هو ان تنتمي الفاعلات المفعولة  
 الى فاعل غير مفعول اصلا لان ترتفع الفاعلات المفعولة كاطن القوم وايضا فان الذي يلزم نهيهم من  
 المحال اكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا الى نهيهم وذلك انه ان كان مبدءا الموجودات  
 ذاتا ذات حيا وعلم وقدره ارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية  
 وليس بين النفس وهذا المبدء وحده فرق الا ان النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في  
 جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضروري مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضروري محتاج الى  
 مركب اذ ادبس يمكن ان يوجد شئ مركب من ذاته كانه ليس يمكن ان يوجد جسم متكون من ذاته لان  
 التكوين الذي هو فعل المتكون ليس هو شأنا غير تركيب المتكون والمكون ليس شيئا غير المركب  
 وبالمثل لا يمكن ان يكون فاعلا كذلك لا يمكن مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط وجود  
 المركب ولا يمكن ان يكون الشئ هو فاعله في شرط وجوده لانه كان يلزم ان يكون الشئ فاعله نفسه ولذلك  
 كانت المتصلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الاول راجعة الى الذات لازمنة علم اعلى فهو يوجب  
 عليه كثير من الصفات الذاتية اكثر من الموجودات مثل كون الشئ موجودا وواحد او اربا وغير  
 ذلك اقرب الى الحق من الاشعرية ومذهب الفلاسفة في المبدأ الاول هو قريب من مذهب المعتزلة  
 فقد ذكرنا الامور التي حركت الفرقتين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الاول والشذاعات التي  
 تلزم الفرقتين اما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاهم ابو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها  
 سيأتي بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشذاعات فقد استمرنا نحن في هذا الكلام الى اعيانها واولر جمع  
 الى تمييز مرتبة قول قول من الاقوال التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقتناع ومقدار ما يفهمه  
 من التصديق على ما شرطوا وانما اضطررنا الى ذكر الاقوال المجردة التي حركت الفلاسفة الى تلك  
 الاعتقادات في مبادئ الكل لان منها ياتي جواهرهم تصدوهم فيما يلزمونهم من الشذاعات وذكرنا  
 الشذاعات التي تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقام بحجتهم في ذلك وسباب عنهم اذ لم ان يحضروا  
 بها ومن العدل كما يقول الحكماء ان ياتي الرجل من الحجج لتصدوهم بمثل ما ياتي نفسه اعني ان يحدد  
 نفسه في طلب الحجج لتصدوهم كما يحدد نفسه في طلب الحجج اذ يذهب وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي

للمحالات الثلاثة منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو اهل واعلى منها وتحققه ان الفلك محرك  
 ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى العقل التي هي بالفعل من  
 جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك التشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكان نوع الوضع  
 يخطط بتعاقب الاوضاع يخطط نوع التشبه بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الميوس من مبدئه فهو تلك

أربع - سلسلة الحركات ثم سلسلة الأوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والأوضاع كمالات للجسم وأما التشبهات وما يرتب عليها فهي كمالات للنفس (هذا) على ان تعاقب تلك الأوضاع بسلسلة من شخ الحيرة على العالم السفلي اذ بحسب اختلاف الأوضاع الاجرام النيرة يختلف آثارها في الاجرام السفلية ويتبع تلك الآثار من الحيرات ما أنت خبر بجملته وان لم يكن له اسبيل الى الاطاحة بتعاضله ٦٠ فالأفلاك تشبه بالمادى باخراج الأوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها بالفعل رائحة عنده الحير

على الساقطات ويقع السافل وان لم يكن مقصودا من حركات الافلاك قدما كما عرفت لكنه مقصود به ما من حيث انها تشبه بالنفس قول وليس حال الانسان المنقل في زوايا الدار كذلك فلا ورود لما ذكره من التشبيح ثم انه لا استبعاد في ان يحصل للنفس الفلسفة بسبب اخراجها الأوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل استعدادات يرتب عليها فيضان الكمالات دون النفوس الانسانية اذ هي محتلفة بالحقيقة فيحوز ان يكون استعدادها محصورا الكمالات اقوى من استعداد النفوس البشرية فيتم استعدادها للحصول الكمالات باخراج الأوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل فنفيض تلك الكمالات عليها من مبدئها بخلاف النفوس الانسانية هذا غاية تقريره ما ذكره في هذه المسئلة (وخوابه) انا الانسلم ان الحركة العقلية ارادية وما ذكره والبيان من الدليل فقد عرفت صفة ولولم فلا نسلم لزوم عرض مغاير الحركة ولم لا يجوز

بقوله انفسه (فيقول) اما ما شئنا به من ان المبدأ الاول اذا كان لا يعقل الاداة فهو حامل بجميع ما خلق فلما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا هو غير الموحودات باطلاق وانما المعنى هو ان الذي يعقله من ذاته هو الموحودات اشرف ووجوداته العقل الذي هو علة للموحودات لانه يعقل الموحودات من جهة انها علة لعقله لا كالحال في العقل ما قدسني قولهم انه لا يعقل مادونه من الموحودات أى انه لا يعقلها بالجهة التي يعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها الموحودات سواء سبحانه لانه لو عقلها الموحودات بالجهة التي يعقلها هو واشراكه في علمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه هي الصفة المختصة به تعالى ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه سوى الصفات السبع التي اثبتوها له تعالى ولذلك لا يجوز في علمه ان يوصف بأنه كلي ولا جزئي لان الكل والجزئي معلولان عن الموحودات وكلا العلمين كائن وفاسد وسندين هذا كثر عند المتكلمين هل يعلم الجزئيات أولا يعلمها اعلى ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة وسندين انها مسئلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين ضروريين (أحدهما) ان الله لو عقل الموحودات على انما علة له لزم ان يكون عقله كائنا ما سدا وان يستكمل الاشرف بالاخص ولو كانت ذاته غير عاقله الاشياء وبطاهها كان هو ما عقل آخر ليس هو ادراك صور الموحودات على ما هي عليه من الترتيب والمظام واذا كان ذان الوحدان مستحيلين لزم ان يكون ما تعقله ذاته هي الموحودات بوحود اشرف من الوجود الذي صارت به موحودة والشاهد على ان الموحود الواحد به يميز بوحده مراتب في الوجود وهو ما يظفر من أمر اللون فان اللون يجده مراتب في الوجود بعضها اشرف من بعض وذلك ان احسن مراتبه هو وجوده في الحيوان وله وجود اشرف من هذا وهو وجوده في البصر وذلك ان هذا الوجود وهو وجود اللون مدرك لذاته والذي له في الحيوان هو وجود جادى غير مدرك لذاته وقد تبين ايضا في علم النفس ان اللون وجودا ايضا في القوة الخيالية وانه اشرف من وجوده في القوة الماصرة وكذلك تبين ان له في القوة الداركة وجودا اشرف من وجوده في القوة الخيالية وان له في العقل وجودا اشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتة قدان له في ذات المبدأ الاول وجودا اشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن ان يوجد وجودا اشرف منه واما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضات المادى المعارفة عنه وفي عدد ما به يفيض عن مبدءها من تلك المبادئ فشي لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لا ينبغي التحديد الذي ذكره في كتب القدماء واما كون جميع المبادئ المعارفة وغير المعارفة فائضة عن المبدأ الاول وان يعين هذه القوة الواحدة صغار العالم بامر واحد او بها ترتبط جميع اجزائه حتى صار الكل بؤم بعل واحد كالحال في بدن الحيوان الواحد المصنف القوى والاعضاء والافعال فانه اعصاب هذه الاعضاء واحدة موحودة بقوة واحدة فيه فاضت عن الاول بأمر اجمع واعليه لاد السماء عندهم بامر واحد عن نزل حيوان واحد والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التي لاجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التي لاعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحد او بها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة العائضة عن المبدأ الاول ولولا ذلك لافترقت اجزائه ولم تنق طرفة عين فان كان

واحبا

أن يكون الغرض من الحركة وما يقال من ان حقيقة التأدي الى الغنى فلا تكون مغلوقة لذاتها فقد عرفت ما فيه ولو سلم ذلك فلا نسلم ان الغرض لا يكون حسيما (قوله) لان الداعي اليه اما الشهوات او الغضب وهما لا على الفلك (بلما) لا نسلم استقامتها على الفلك فان اللازم في التسبيح هو تشابه اجزائه المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم ومن الجائز ان يكون له تلك الشهوات غير

مثنائية بحسب محسوسات غير متناهية كما حاز ان يكون له ذات غير متناهية من معقولات غير متناهية على ان ما ذكرنا من ان  
العالم لا يخرق ولا يلبس ولا يتكون ولا يفسد فلا يتغير من حال ملائمة الى خلافها انتم فاعلموا اني في الحد الذي هو الملك الاطلس  
دون ما سواه فيتهربون اليهم عن مدعاهم ثم لانهم امتناع طلب المحل وما ذكرنا من ان الارادة المبسوثة عن تصور عقل لذات مجردة  
بحسب ذاتها عن العواض المادية يستحيل ان يكون نحو شي محال فكلام اقنابي لا يقول ٦١ عليه في المطالب البرهانية وكذا

ماد كـ من ان طالب  
المحال لا يدوم ابد الدهر  
دل لا بد من اليأس عن  
حصول ما هـذا شأنه فانه  
ليس بيقيني ولا سلم ادسا  
امتناع استكمال التالي  
بالسائل ولم لا يجوز ان  
يكون للسائل كمال ليس  
للعالي يستفد منه وان  
كان كمال العالي اكـ ثم وما  
ذكرنا من ان العالم  
الغصيري احقر بالسمية  
الى احرامها الشريفة من  
ان تحرك لاحدا فكلام  
حطائي ولا نسلم ايضا انه  
لا يكون الغرض من ايل دات  
(قولهم) نيسل الذات  
لا يكون الادعية فوقعت  
الحركة بسبب قطع الزمان  
وهو محال (قلنا) لانهم  
امتناع انقطاع الزمان  
وقد تقدم في مسأله قدم  
العالم ولولم فاعلم بعد في  
الملك الاعظم لان الحركة  
الحادثة للزمان اعماهي  
حركته فقط ولا نسلم ايضا  
ان المنسب به لا يجوز ان  
يكون واحدا (قولهم)  
والا كان انفسه به في  
جميع السماوات واحدا  
(قلنا) ممنوع ولم لا يجوز  
ان يكون الصائف

واحدا بان يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية مادية في جميع اجزائه مصادرات الكثرة  
الموجودة فيه من القوى والاحسام واحدة حتى قيل في الاجسام الموحدة فيها احاسم واحد وقيل  
في القوى الموحدة فيها اقدرة واحدة وكانت نسبة اجزاء الموجودات من العالم كله نسبة اجزاء الحيوان  
الواحد من الحيوان الواحد بما مضى ان يكون حالها في اجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية  
والعقلية هذه الحال اعلى ان فيها قوة واحدة روحانية مادية في جميع القوى الروحانية والجسمانية  
وهي مادية في الكل سر يا اراحد ادلولي لذلك لما كان هـنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول ان الله  
حائقي كل شيء وحكمه وحافظه كما قال الله تعالى ان الله يمسك السماوات والارض ان تزولا وليس يلزم من  
سر يا ان القوة الواحدة في اشياء كثيرة ان يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال ان المبدأ الواحد اعما  
ماض هـنا اول واحد ثم ماض من ذلك الواحد كثرة فان هذا اعراض عن انه لازم اذا شبه المفاعل الذي في  
غيره يولي بالمفاعل الذي في هـول ولذا قيل ان اعم المفاعل على الذي في غيره يولي والذي في هـولي  
ما شـ نراك الامم تمين لك حواز صدور الكثرة عن الواحد وايضا فان وجود سائر المبادئ المغايرة اعما هو  
فيما يتصوره شيء واحد وليس يمنع ان يكون وهو يتصور شيئا واحدا لانه يتصوره اشياء كثيرة  
تصورات مختلفة كما ان ليس منتهى الكثرة ان تتصور تصورا واحدا وقد يجد الاجرام السماوية كلها  
في حركتها اليومية تتصوره في ملك الكواكب الثابتة تتصور واحد اعمها فانها تتحرك باجمها في  
هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة وتجدد ايضا حركات تحمها المختلفة  
فوجب ان تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متخدين من جهة وهو من جهة ارتباط  
حركاتهم بحركة الملك الاول فانه كما انه لو تهم متوهم انهم انفسا المشرك لاعتضاء الحيوان او القوة  
المشتركة قدر ارفع لارتفعت جميع اعضائه ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الامر في الملك في اجزائه  
وقواه المحركة وبالمثل في مبادئ العالم واجزائه مع المبدأ الاول وبعضها مع بعض والعالم اشياء وشي  
عندهم بالمبدء الواحد وذلك كما ان المبدء تنقسم برؤس واحد ورؤسات كثيرة تحت الرئيس  
الاول كذلك الامر عندهم في العالم وذلك كما ان سائر الرؤسات التي في المبدء انما ترتبط بالرئيس  
الاول من جهة ان الرئيس الاول هو المقف لواحدة واحدة من تلك الرؤسات على الغايات التي من  
اجاها كانت تلك الرؤسات وعلى ترتيب الاعمال الموحدة لتلك الغايات كذلك الامر في الرؤساة الاولى  
التي في العالم مع سائر الرؤسات وتبين عندهم ان الذي يعطى الغاية في الموجودات المغايرة للمادة هو الذي  
يعطى الوجود لان الصورة والغاية في واحدة في هذا النوع من الموجودات فالذي يعطى الغاية في  
هذه الموجودات هو الذي يعطى الصورة والذي يعطى الصورة هو المفاعل والذي يعطى الغاية في هذه  
الموجودات هو المفاعل ولذلك يظهر ان المبدأ الاول هو مبدأ الجميع هذه المبادئ فانه فاعل وصوره  
وعا به واما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يعطي الوحدة اتمية وكانت الوحدة اتمية التي  
فيها هي بسبب وجود الكثرة التي ترتبطها تلك الوحدة اتمية صار مبدأ كماله اعلى انه فاعل وصوره وعاية  
وصارت جميع الموجودات تطالب غايتها بالحركة نحو وهي الحركة التي تطالب غاياتها التي من اجلها  
خافت وذلك بين اهل جميع الموجودات سالها مع واما للانسان ما الارادة ولذلك كان كلاما من بين

لاختلاف القوا بل في السوع او لاختلاف الكمال المشبه في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم ايضا انه لا يجوز ان يكون المشبه به  
جرما ملكيا او نفسا ملكية (قولهم) والا كانت حركة المشبه به والمشيبه واحدا في السرعة والبطء هو النهج (قلنا) ممنوع وانما يلزم ذلك  
ان لو كان المشبه به في الحركة واما اذا كان المشبه في كمال آخر جرم انقل اوله نفسه فلا ولا نسلم ايضا انه لا يجوز ان يكون عقلا واحدا  
(قولهم) اذ يلزم حينئذ تشابه الافلاك في منهاج الحركة وسرعتها وبعثاتها ممنوع لا يجوز ان يكون لعقل واحد كمالا لا يتغير به مدة في تشبه

كل ذلك به في واحد من كماله فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يشك تعدد العقول كما عروا (وقال الامام الغزالي) لقولهم ما ذكره من  
 أن الفرض أعني التشابه بالمثل حاصل بالحركة المغزبية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان  
 كان في اختلافها انفع للعالم المنصري فهو لا يختلف بالعكس فان كل ما ذكره من جهة واحدة وادب باختلاف الحركات من  
 التمثلثات والتسدسات وغيرها ٦٢ يحصل بعكسه وأيضاً يمكن له الحركة الى الجهة الاخرى قابلاً لا يتحرك مرة من جانب ومرة

من جانب استيفاء لما يمكن  
 لما كان في استيفاء  
 كل ممكن كمال وإفائل  
 أن يقول لهم ان يتقدموا  
 عنه بان المقصود ببيان  
 غرض الافلاك في حركاتها  
 الارادية ليس ان غرض  
 اختيار الجهة وما ذكرته  
 لا ينصرف فيها هو المقصود  
 وغرض اختيار الجهة أمر  
 لا تمضي اليه القول الى  
 اكنه ذلك وليس ان يدعي  
 الاطلاع على جميع أسرار  
 ملكوت السموات فان  
 النفوس الانسانية التي هي  
 في عالم الغربة والانماس  
 في كدورات الطبيعة  
 وظلمات الهوى لا تطلع  
 على جميع ما في العالم  
 المنصري الذي هو احق  
 وأحسن بالنسبة الى احرام  
 الافلاك ونفوسها فكيف  
 على جميع ما في عالم  
 الافلاك هو الفصل السابع  
 عشر في ابطال قولهم ان  
 نفوس السموات مطلعة  
 على جميع الجزئيات الحادثة  
 مما كان وما سبب يكون وما  
 هو كاش في الحال كما قالوا  
 جميع الامور الكائنة بما  
 فتحقق أو ستتحقق أو هو  
 متحقق في الحال مرتسمة

سائر الموجودات ووثقنا من بيننا وهو في قوله تعالى اننا عرضنا الامانة على السموات والارض  
 والجدل وانما عرض للقوم ان يقولوا ان هذه الرئاسات التي في العالم وان كانت كلها اصامرة عن المبدأ  
 الاول ان بعض اصدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة هذا السلوك والترقي من العالم الاسفل  
 الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء ذلك بعضها من أجل حركات بعض فبسببها الى الاول  
 فالاول حتى وصلوا الى الاول بلا طلاق فلاح لهم نظام آخر وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتركا  
 واحد او الوقوف على الترتيب الذي أدركه الخراف الموجودات عند الترقى الى معرفة الاول عسير  
 والذي تدركه العقول الانسانية منه انما هو مجمل السكن الذي حرك القوم ان اعتقدوا انها مرتسمة عن  
 المبدأ الاول بحسب ترتيب الافلاك في الموضع وانهم رأوا ان الملك الاعلى فيما ينظره من أمره ان أشرف  
 بما فيه وان سائر الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا المكان هذا ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان  
 ولقائل ان يقول لعل الترتيب الذي في هذه انما هو من أجل الفعل لا من أجل الترتيب في المكان  
 وذلك انه لما كان ينظر رأيا فاعمال هذه الكواكب أعني السياره حركاتها من أجل حركات الشمس فلهذا  
 المحركين لها انما يعتقدون في تحركاتها بحركة الشمس وتحرك الشمس عن الاول فلذلك ليس يلقي في  
 هذا المطلب مقدمات يقينية بل من جهة الاولى والاعلى واذا قد تقرر هذا فالرجوع الى ما كتبنا به  
 (قال أبو حامد) الجواب الثاني هو ان من ذهب الى قوله لا يحرج عنه (قلت) هذه جهة من يوجب أن يكون  
 الاول يعقل من ذاته انه مبدأ فقد عقل ذاته عقلاً باقداً وأما ما اعترض أبو حامد على هذا فانه ان كان  
 عقل ما هو له مبدأ فلا يخلو أن يكون ذلك اعله أو لغيره اعله فان كان اعله لزم أن يكون الاول اعله ولا اعله  
 الاول وان كان لغيره اعله وجب أن يلزم عنه كثرة وان لم يعلم فان لزم عنه كثرة لم يكن واجب الوجود  
 لان واجب الوجود لا يكون الا واحداً والذي يصدر عنه أكثر من واحد هو ممكن الوجود والممكن  
 الوجود مفتقر الى اعله فقد بطل قولهم أن يكون الاول واجب الوجود وان يعلم معلوله (قال) واذا كان  
 كون المعلول عالماً بالعله ليس من ضرورة وجوده فاحرى أن لا يكون من ضرورة كون العلة أن تكون  
 عارضة معلولها (قلت) هذا الكلام سمعنا في شأنه اذا فرضنا العلة عقلاً وعقل معلوله فانه ليس يلزم  
 عن ذلك أن يكون ذلك اعله زائدة على ذاته بل كنهس ذاته اذ كان صدور المعلول عنه شيئاً تابعاً لذاته  
 ولان كان صدور المعلول عنه شيئاً تابعاً لذاته ولان كان صدور المعلول عنه لا اعله بل لذاته يلزم أن  
 يكون مصدر عنه كثرة لان ذلك في أصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته واحدة مصدر عنها واحد وان  
 كانت كثرة مصدر عنها كثرة وما وضع في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما  
 هو صادق في المعلول المركب فليس يمكن أن يوجد مركب وهو أرى في كل ممكن الوجود عند العلة  
 وهو محدث وهذا شيء قد صرح به ارسطاطاليس في غير ما موضع من كتبه وسنبين هذا من قوائم بعد  
 بياناً أكثر عند التكميل في واجب الوجود وأما الذي يسميه ابن سينا ممكن الوجود فهذا الممكن الوجود  
 معلول باشتراك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجاً الى الفاعل ظاهر من الجهة التي منها طهر حاله الممكن  
 (قال أبو حامد) الاعترض الثالث هو ان عقل المعلول الاول الى قوله هو لا في النفوس (قلت)  
 الكلام هو ما في العقل هو في موضعين (أحدهما) فيما يدعى عقل وما لا يدعى عقل وهي مسألة حاض

في المبادئ الباقية من العقول المجردة والنفوس الفلكية أما ما رتبناه في العقل فعلى الوجه الكلي وقد سبق الكلام فيها  
 فيه وأما في النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي على رأي المشائين اذ ليس للافلاك نفوس محردة عندهم وعلى الوجهين جميعاً على  
 رأي الشيخ أبي علي لانه ثبت للافلاك نفوساً مجردة معلقة بأجرامها اكنه ان نفوسها باقداً ساو نفوساً معلقة في اجرامها اكنه ان  
 باطنة التي ترتب صور الجزئيات فيها لان الافلاك باسطات لا تختص تلك القوت بجزء من منابر بل جميع اجزائها بخلاف

الإنسان فان تلك القوة ليست في الدماغ رزخ وان هذا هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية والناقشة امور الجزئيات والمراد من كونها مكتوبة في اللوح لان الارح جسم مسطح من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحاصل كما يكتب للصبيان على اللوح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهى المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور ٦٣ غير متناهية على جسم متناهى

فيها القدماء وأما الكلام في ما صدر عنهم فانه مرد ابن سينا بالقول الذي حكاهم عن الفلاسفة  
وتحدره وللد علمهم فتبهم أنه رد على جميعهم وهذا كما قال تعالى من قال في الخوس وليس هذا القول  
لا حدم من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه برهان الا ما طنوا من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه  
القضية ليست في المعالقات التي هي صور في مواد كالحال في المعالقات التي هي صور محردة من المادة  
فانه ليس ذات العقل المعول عندهم الا ما بعقل من مبدئه ولا نهناشيان أحدهما ذات والآخرة  
زائدة على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركب او بسيط لا يكون مركب والفرق بين العلة والمعلول  
أن العلة الاولى وجودها بذاتها أعني في الصور المعارة والعلة الثانية بالإضافة الى العلة الاولى لان  
كونها معلولة فو نهس جوهرها وليس هو معنى زائد اعلمها كالحال في المعلولات الداركة مثال ذلك أن  
اللون هو شئ موجود بذاته في الجسم وكونه علة للجسم هو من حيث هو مصنف وابصر ليس له وجود  
الافى هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جوهر من طبيعة المضاف ولذلك اتحدت العلة  
والمعلول في الصور المعارة للواد ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب  
النفس (قال أبو حامد) الاعتراض الرابع أن نقول التثليث الى قوله زائدة عليها (قلت) الذي يقوله  
أن الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصوره ونهس فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي  
صدر عنه أربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهيولى اذ ليس أحد هذين علة مستقلة  
للاثنائي بل المادة علة للصورة وبوجه الصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدر عنه النفس ومعنى صدر  
عنه المحرك للثلاث الشئ فيكون فيه تريبع ضرورة القول بأن الجسم السماوي مركب من صورة  
وهيولى كسائر الاجسام هو شئ غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجسم السماوي عندهم جسم بسيط  
ولو كان مركب النفس عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كاش ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما  
قاله ابن سينا كان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا كان التريبع لازما لان يقول ان الواحد لا يصدر عنه  
الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها اسباب لبعض وكونها اسبابا للاحرام  
السماوية وبما دونها وكون السبب الاول سببا لباقيها هو غير هذا كله (قال أبو حامد) الوجه الثاني ان  
الجسم الاقصى الى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول أنهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو معنى ثالث  
صدر وهو غير بسيط أعني أنه جسم ذوكية فبقي اذن معنيان (أحدهما) يعطى الجسمانية للجوهرية  
(والثاني) الحكمة المحدودة فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى  
واحد فلا تكون العلة الثانية مثلية بل مرتبة وهذا كما وضع فاسد فان الفلاسفة لا يمتنعون أن الجسم  
بأمره يصدر عن مفارق وان صدر عنه فاعلمت صدر الصورة الجوهرية ومقادير اجزائها عندهم  
ثلاثة تامة وراكن هذا عندهم في الصور الهيولانية والاجرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة  
لاتقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبداء مفارق خارج عن أصولهم وبعد  
حدوا الفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس بفعل الصورة ولا الهيولى  
وانما بفعل من الهيولى والصورة المركب منه ما جيعا أعني المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان  
الفاعل بفعل الصورة في الهيولى لكان يفتلها في شئ لا من شئ وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة فلامعنى

فوقوع هذا المعين ما دون آخره جميع بالمرجع فاذن لابد فيه من ارادة جزئية ممتدة لمتعة بخصوصية الحركة الواقعة فلها ملك ارادات جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة اخرى فله لامحالة تصورات جزئية لتلك الحركات المعينة بالقوة الجسمانية ضرورية ان ارادتها وقوة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بالآلات جسمانية فان المسافة لامحالة تشتمل على اتمه اذ يمكن ان يفرض فيه حد وجزئية تتجزأ المسافة بها الى اخرها فاقطع تلك المسافة بتعدد الوصول الى آخرها



أولاً ثم يتخيل تلك الحدود واحد واحد ويذهب عن كل تخيل إرادة حربية أقصد ذلك الحد ومع وصوله إليه نفى تلك الإرادة  
ويجدد غيره فبذلك كل إرادة تبدأ بالوجود حركة ووجود كل حركة تبدأ بالوصول إلى الحد وكل وصول إلى حد سيبدأ بالوجود إرادة متجدد  
معه وهكذا مادام كان له تلك تصورات الحركات وأحاط بها الحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الأرض من كون  
بعض أجزائه طالعة وبعضها غارة ٦٤ ومن كون بعضها في وسط سماء وقوم تحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من

لرده على أنه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) جميعاً عن الفلاسفة (فان قيل) سببه أنه لو كان إلى قوله للنظام  
المقصود (قلت) يريد بهذا القول أن الفلاسفة ليس يرون أن جرم الفلك مثلاً حائراً أن يكون أكبر أو  
أصغر مما هو عليه لأنه لو كان أحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان تحريكهما كما هما  
تحريكاً طبيعياً بل كان أماً زائداً على هذا التحريك وأما ناقصاً أو كلاً فلا يقتضي فساد الموجودات ههنا  
لأن الكبير كان يكون فضلاً كما قال أبو حامد بل الكبير والصغير كلاهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهما  
(قال أبو حامد) أراد على الفلاسفة بقول وتعين جهة إلى قوله إلى جهة التركيب (قلت) حاصل هذا  
القول أنه يلزمهم أن في الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد إلا أن يقولوا إن  
الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة أو يعتقدون أن كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم  
وصورة الجسم عن الفاعل وعلى هذا الرأي فليس تصدر الأفعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل  
له صدوراً أو لأجل تنوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائح على أصول الفلاسفة لأعلى أصول  
المتكلمين وأطعن أن المعتزلة ترى أن ههنا أشياء لا تصدر عن الفاعل لأشياء متصورة أو أفعالاً كآثار  
الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد مبدأ وجود النظام ووجود الأشياء الخالصة  
للنظام ولا معنى لإعادة ذلك (قال) الوجه الثالث هو أن العالم لا ينهي إلى قوله لا يخرج عنه (قلت)  
البسيط يقال على معنيين (أحدهما) ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة وهذا  
يقولون في الأحاسان الأربعة أنها بسيطة (والثاني) يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة وهي الأجرام  
السمائية والبسيطة أيضاً يقال على ما أخذت أجزاءها من كل من واحد وان كان مركباً من الأسطح قسماً  
الأربعة والبسيطة بالمعنى المقول على الأحرار السمائية لا بد أن توجد أجزاء مختلفة بالطبع كالقوس  
والشمال لذلك والأقطاب والكرة بما هي كرة يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ومركز محدد ودورها  
تختلف كرة وكرة وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة بل هي  
بسيطة من حيث أنها غير مركبة من صورة ومادة فيها قوة وغير متشابهة من جهة أن الأجزاء القابل  
لموضع القطبين ليس هو أي جزء اتفق من الكرة بل هو جزء محدود بالطبع في كرة ولو لا ذلك لم  
يكن لا كمرراً كبر بالطبع بها تختلف فهي غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من انزهاها أن غير  
متشابهة في هذا المعنى أن تكون مركبة من أجسام مركبة مختلفة الطوائع ولأن يكون الفاعل مركباً  
من قوى كثيرة لأن كل كرة فهي واحدة ولا يصح القول عندهم أيضاً بأن كل نقطة من أي كرة  
انفقت يمكن أن تكون مركزاً واعياً بمحصولها الفاعل فانهذا أيضاً يصح في الأكرار الصناعية لا في  
الأكرار الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذه أن كل نقطة من الكرة يصلح أن يكون مركزاً وان الفاعل  
هو الذي يحصنها أن يكون فاعلاً كثيراً إلا أن وضع أنه ليس يلزم في الشاهد شيء واحد يصدر عن فاعل  
واحد لأن ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم أن يكون كل واحد منهما ما يلزم  
عن عشر فاعلين وهذا كما هو صفات وهذيات أدى إليه هذا النظر الذي هو شبهه بالهذيان في العلم  
اللهي والمصنوع الواحد في الشاهد أيضاً منه صانع واحد وان كان يوجد حديقته المقولات العشر فما  
أكذب هذه القضية إني أن الواحد لا يصنع إلا واحداً على ما فهم من سيناء وأبو حامد

اختلاف السبب التي  
تحدد بالحركة من التثنية  
والقديس والمقابلة  
والمقارنة إلى غير ذلك من  
الحوادث السماوية  
والحوادث الأرضية تستمد  
إلى الحوادث السماوية  
أما غير واسطة أو بواسطة  
واحدة أو أكثر وبالجملة  
وكل حادث أرضي فله  
سبب حادث إلى أن ينقطع  
التسلسل بالارتقاء إلى  
الحركة السماوية التي  
بعضها سبب بعض فإذا  
انتهى أسباب الحوادث  
الجزئية إلى الحركات  
السمائية فالتمسور  
للحركات متصور لها لأن  
تصورها بالمرموس يتلزم  
تصورها بالمرموس ولوازمها  
إلى آخر السلسلة وعدم  
علمها يحدث في  
المتنقل لعدم العلم بجميع  
أسبابها لأن السماويات  
كثيرة ولها احتلال  
بالحوادث الأرضية وليس  
في القوة البشرية الإطلاع  
عليها وتوقس السماويات  
مطلوعة عليها لإطلاعها  
على السبب الأول ولوازمها  
ولوازمها إلى آخر  
السلسلة قال وطه فاذعوا

أن التأمير يرى في نومه ما يكون في المستقبل

فإن النفس الإنسانية من شأنها الاتصال بتلك المبادئ الأناشئة بقوله بالتفكير فيما أتوده الحواس عليها فإذا حدثت فرصة  
الفراغ من ذلك انصرفت بطباعها بما في نطاقها من الصور والحاصلات هناك ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها وأحوال  
ما يقرب منها من الأهل والولد والبلد ثم إن القوة الخيالية التي من طبائعها الخيال كاتت كما في تلك الأمور بأشياء تتناسب في الجملة

فيمحي المدرك الحقيقي من اللفظ فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المخيلة بذلك  
الصورة وزعموا ان النبي عليه السلام ايضا يطالع على الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء عليهم السلام لقوتها ووافائها بالجواب  
المقبلة لا تستغرقها الخواص الظاهرة ولا تكون اشتغالها بتدبير المدن مانعا من اتصالها بتلك المبادئ فلا حرج في معرفة اللفظ ما يراه  
غيره في المدام ثم القوة المخيلة تغفل له ايضا ما رآه ورعا يبق الشئ بعينه في ذكره ٦٥ ورجا يبق مثاله فيفهم مثل هذا الوجه

الى التعبير ولولا ان جميع  
الكائنات ثابتة في الأوح  
المحفوظ لما عرف الانبياء  
الغيب في بقعة ولا منام  
(ثم احاب عما قبله عما  
حاصله) انه لم يحوز ان  
يكون اطلاع الانبياء عليهم  
السلام على الغيب واطلاع  
الناثم في نومه عما يكون  
في المستقبل بتعريف الله  
تعالى ابتداء أو بواسطة  
ملك من الملائكة من غير  
احتياج الى شئ مما ذكر  
(واما ما ذكر أولا) فبني  
على مقدمات لست انطوئ  
باطلها لكما تنازع في  
مقدمات ثلاث منها  
(الاولى) قولكم ان حركات  
الافلاك ارادية وقد فرغنا  
من ابطالها فيما سبق  
(الثانية) قولكم لا بد في  
الحركة الارادية من ارادة  
جزئية وتصورات جزئية  
لحركات الجزئية فانها  
غير مسلمة اذ ليس للعقل  
جزء عندكم بل هو متصل  
في نفسه وانقسامه ليس  
الا بسبب الوهم وللحركة  
فانها واحدة بالاتصال  
فيكمي تشوقه الى استيفاء  
الايون الممكنة لها ويكفيها  
التصور الكلبي والارادة

في المشكاة فانه عول على مذهبهم في المبدأ الاول (قال ابو حامد) فان قيل لعل في المبدأ الى قوله لا يصدر  
منه كثير (قلت) هذا القول لو كانت به الفلاسعة لازمهم ان يعتقدوا ان في المعلول الاول كثرة لانهاية لها  
وقد كان لهم ضرورته ان يقال لهم من اين جاءت في المعلول الاول كثرة وكما يقولون ان الواحد لا يصدر  
منه كثير كيف يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن العاقل فهو لهم ان العاقل لا يصدر عنه الا واحد  
بناقض قوتهم ان الذي يصدر عن الواحد الاول شئ فيه كثرة لانه يلزم ان يصدر عن الواحد واحد  
الا ان يقولوا ان الكثرة التي في المعلول الاول كل واحد منها اول فيلزمهم ان تكون الاوائل كثيرة  
والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينا لانهم ما اول من قال هذه الخرافات فقلدها  
الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسعة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدأ الثاني انما هي عما  
يعقل من ذاته وما يعقل من غيره لم يعمدوا ان تكون ذاته ذات طبيعية اعني صورتين فليت شعري  
اي هي الصادرة عن المبدأ الاول واي هي الغير الصادرة وكذلك يلزمهم اذا قالوا فيه انه يمكن من ذاته  
واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورية ان تكون غير الطبيعية الواجبة التي استفادها من  
واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو امكن ان تنقلب طبيعة الممكنة  
ضرورية وكذلك ليس في الطامع الضرورية امكان اصلا كانت ضرورية بذاتها وبغيرها وهذه كلها  
خرافات واقلويل اضغاث من افويل المتكلمين وهي كلها امور دخلية في الفلاسفة ليست حارجة على  
اصولهم وكما اقلويل اضغاث من مرتبة الاقتناع المعاني فصلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول ابو حامد  
في غير ما وضع من كتبه ان علومهم الالهية ظنية (قال ابو حامد) فلما فاذا حوزتم الى قوله بالمعلول الاول  
(قلت) هذا الزوم صحيح وبخاصة ان صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الاول هي الوحدة التي ضاربها  
المعلول الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان حوزوا كثرة في المعلول الاول غير محدودة  
لم يحل ان تكون اقل من عدد الموجودات او اكثر منه او مساوية له فان كانت اقل لم يثبت لهم ان  
يدخلوا ثانيا ويكون شئ بلاعلة وان كانت مساوية او اكثر لم يلزم ان يدخلوا امدا ثانيا ولكن تكون  
الكثرة الموجودة فيه فضلا (قال ابو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا  
حار ان يوجد كثرة في المعلول الاول عن غيرعلة لان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة حازت بكثره مع العلة  
الاولى واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول اول فان كان مفعيلا وجود شئ مع العلة الاولى بلاعلة فهو  
مستحيل ايضا مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي مقبلة في المعنى وليس يعترف احد بها  
من الآخر زمان ولا مكان فاذا حار ان يوجد شئ بلاعلة لم يختص احدي العلتين به اعني الاولى او الثانية  
بل يكفي في ذلك ان يوجد مع احدهما ويستغنى عن وضعه مع العلة الثانية (قال ابو حامد) مجيبا عن  
الفلاسعة فان قيل لقد كثرت الى قوله وهذا ايضا قاطع (قلت) لو اجاب ابن سينا وسائر الفلاسعة ان  
المعلول الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة انما يكون منها واحد فوجدت ان كثرة اذ كانت اقل من كثرة  
الى الواحد وان تلك الوحدة التي صارت بها الكثرة واحدة هي معنى بسيط صدرت عن واحد مقدر  
بسيط لا سترادوا من هذه الاوازم التي يلزمهم بها ابو حامد وغيره من هذه الشناعات فابو حامد لما ظفر  
ههنا بوضع فاسده منسوب الى الفلاسعة ولم يجد مجيبا يمجبه بجواب صحيح من بذلك وكثرت الخالات

(٩ - تهافت ابن رشد) الكليّة قال ولتمثل الارادة الكليّة والجزئية مثالاً ليهيهم غرضهم فاذا كان للانسان  
غرض كلّي في ان يحج بيت الله تعالى مثلاً فهذه الارادة الكليّة لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار  
مخصوص بل لا يراد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور بل كان الذي يخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور  
جزئي ارادة جزئية للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة فهذه ارادته بالارادة الجزئية النابعة للتصور الجزئي وهو وجه في الجمع لان

الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيتعين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى بخبرية واما  
الحركة السماوية فله اتجاه واحد فان الحركة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تتجاوزها والحركة مرادة وليس ثم الاوجه واحد  
وجسم واحد وضرب واحد فهي كهوى الحجر الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطرق بقى الخط المستقيم الذي  
هو وعد على الارض فنعين الخط المستقيم ٦٦ فلم يتغير فيه الى شئ قد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للكرم مع تحديد اقرب

والبعد والوصول الى حد  
الصدور عنه وكذلك يكفي  
في تلك الحركة الارادة  
الكليّة (الثالثة) انه اذا  
تصور الحركات الجزئية  
تصور قواعدها ولوازمها وهذا  
ايضا غير مسلم وليس هذا  
الاكفول القائل ان  
الانسان اذا تحرك وعرف  
حركته ينبغي ان يعرف  
ما يلزم من حركته من  
نسبه الى الاجسام التي فوقه  
وتحتة وحوايه وبطلانه  
لا يخفى على احد هذا  
ما ذكره (ونحن نقول)  
لم نجد فيما وصل اليه من  
كتبهم دليلا لمخصصا على هذا  
المطلوب والذي يمكن لهم  
ان يقال ان النفوس  
الفلكية عالمها المبدأ  
الاول حيث عظمتها والعلم  
بالمبدأ مستلزم للعالم عا  
المبدأ فتكون عالمها جميع  
الحوادث لانها ترتقي اليه  
تعالى في سلسلة العلية  
ويحتمل ان يحتمل على هذا  
الوجه قول الامام الغزالي  
رحمه الله تعالى في انشاء  
كلامه حيث قال ونفوس  
السموات مطالعة عليها  
لاطلاعها على السبب الاول  
اه وجوابه منع ان النفوس

واللازمة لهم وكل ما حرم بالاسم ولو علم انه لا يرد به على الفلاسفة لما فرج به واصل فساد هذا الوضع قولهم  
الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يشعروا في ذلك الواحد المصادر كثيرة فلم يزمهم ان تكون تلك الكثرة  
عن غير علة فوضعهم تلك الكثرة محدودة تحتاج الى ادخال مبدأ ثالث ورابع لوجود الموجودات شئ  
وضعي لا يضطر الى برهان وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدأ أول وثاني وذلك انه يقال لم اخترت العلة  
الثانية ان يوجد فيها كثر من دون العلة الاولى فهذا كله هذيان وخرافات واصل هذا انهم لم يفهموا  
كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطاليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد تدح هرق آخر  
مقاله باللازم بهذا المعنى واحبر ان كل من كان قبله من القدماء لم يقدّر وان يقولوا في ذلك شيا وعلى هذا  
الوجه الذي حكياه عنهم تكون القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان  
الواحد يصدر عنه كثر قضية صادقة ايضا (قال ابو حامد) ثم يقول هذا باطل الى قوله ووقع الاستغناء  
(قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب واذا جوب بالجابوب الذي ذكرناه  
عنهم لم يارب متى من هذه المحالات واما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا  
واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثره من جهة وان الواحدية معه هي علة وجود الكثرة  
فان ينفلت من هذه الشكوك ابدأوا ايضا فان الاشياء انما تكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية واما  
اختلاف الاشياء من قبل اعراضها فليس بوجوب عندهم اختلافا في الجوهر مركبة كانت او كيفية او غير  
ذلك من انواع المقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى وصورة ولا هي محتلمة  
بالنوع اذا ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها الواشركت في جنس لكانت مركبة ولم تكن  
بسيطة وقد تقدم القول في هذه الاشياء فلامعنى لتكثير القول فيه (قال ابو حامد) الاعتراض الخامس  
هو اننا نقول ان سلمنا الى قوله في المعقولات (قلت) اما هذه الاقاويل كلها التي هي افكار ايل ابن سينا ومن  
قال بطل قوله فهي افكار ايل غير صحيحة ليست جارية على اصول الفلاسفة ولكن ليست تبليغ من عدم  
الاقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي فيها صورة حقيقة وذلك ان الانسان الذي فرضه  
يمكن الوجود من ذاته واجبا من غير فاعلا بنفسه ولعاعله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية اذا وضع هذا  
الانسان قولا للموجودات من جهة ذاته ومن جهة علة كما يضع المبدأ الثاني من قال يقول ابن سينا وكان  
من شأن الكل ان يضعوا المبدأ الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لم ان يصدر عن هذا الانسان شيان  
ان كان احدهما من حيث يعلم ذاته والاخر من حيث يعلم صانعه لانه انما افرض فعلا لا من حيث العلم ولا بعد  
ايضا ان افرض فعلا لا من جهة ذاته ان يقول ان الذي يلزم عنه من حيث هو يمكن الوجود غير الذي يلزم  
عنه من حيث هو واجب الوجود اذا كان هذا الوضعان موجودين لذاته فاذا لم يس هذا القول من  
الشناعة في الصورة التي اراد ان يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن اقوال الفلاسفة  
وتجذبهم في أعين النظار ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا بجوارق يريد ابرادة عالما  
به لم سمعها بصيرا متكلمها بسمع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم ان يكون الانسان الحى العالم السميع  
المبصر انما تكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هي التي تقتضى وجود العالم فيجب ان  
يكون لا فرق فيما يوجب في كل موجود بوصفها فان كان الرجل قصه قد قول الحق في هذه الاشياء فعلمنا

الفلكية عالمها المبدأ الاول بحقيقته فان النفس الانسانية لا تعلمه بحقيقته فلم لا يجوز ان تكون النفوس  
الفلكية ايضا كذلك ومنع ان العلم بالمبدأ يستلزم العلم عالم المبدأ وقد سبق تحقيق القول فيه (لا يقال) عدم ادراك النفس الانسانية  
له تعالى بحقيقته انما هو لاشتغالها بما عن من الاتصال بالبيادى العالمية والانتعاش بما فيها من الصور المعقولة ولما منع في  
النفوس الفلكية من ذلك (لانا نقول) لا يعلم انه لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما ينبغي المزاج من الشهوة

والغضب والحزن والمقد والحسد والجوع والام وغـير ذلك على تقدير تسليمه لا يوجب انتفاء المانع الا اذا ثبت انتمنا اراد المانع في ذلك  
فأى لهم اثبات ذلك هذا اذا قيل ان الافلاك نفوس مجردة (وأما على رأى المشائين) فالامر ظاهر فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة  
عندهم بالنفس المتطبعة في المادة لا تصور ادراكها تعالى لان الجسماني لا يدرك الجرد (وأما ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله تعالى)  
فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمية بجزئيات الحركات الصادرة ٦٧ عنها الصادرة عنها بالارادة (وجميع

فهو ومعذور وان كان علم التمرية فيه اقصد فانه لم يكن هنالك ضرورته داعية له فهو غير معذور وان كان  
انما قصد بهذا اليك ان لا يكون عندك قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسئلة اذ في المسئلة التي هي من أس  
حاجات السكينة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يباغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه  
المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الى جل الا في كتب ابن سينا فالحق في  
القصو في الحكمة من هذه الجهة (قل ابو حامد) فان قيل فاذا ابطمتم الى قوله ولا تتفكر وفي ذات الله  
تعالى (قلت) قوله ان كل ما قصر عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ترجيح فيه الى الشرع حتى  
وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء متمم للمعلوم العقل اعني كل ما حجب عنه العقل افاده الله تعالى  
الانسان من قبل الوحي والمعجز المصدرك الضرورى علمه في حياة الانسان ووجوده منها ما هو معجز  
باطلاق أى ليس في طبيعة العقل ان يدرك ما هو عقل ومنها ما هو معجز بحسب طبيعة صنف من الناس  
وهذا المعجز اما ان يكون في أصل الفطرة واما ان يكون لامر عارض من خارج من عدم تلم وعلم الوحي  
رجح لجميع هذه الاضافات وأما قوله وانما غرضنا ان شئتم دعائهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض  
به وهي هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحير  
العقول وقوله فانه ليس يعرف استحال صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد  
في مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدماتان في مرتبة واحدة من التصديق وليس يخرج كون المقدمة  
القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من أن تكون يقينية في الشاهد والمقدمات  
اليقينية تتماثل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدتها  
الخيال القوي التصديق فيها واذا لم يساعدها الخيال ضعف والخيال غير متغير الا عند الجمهور وذلك ان  
من ارناض بالمعقولات واطرح التخييلات فاقدمتان في مرتبة واحدة عنده من التصديق واكثر  
ما يقع اليقين مثل هذه المقدمات اذا تصفح الانسان الموجودات الكائنة المعسدة فرأى انها تتخلف  
اسماءها وحوادثها من قبل افعالها وانما لو صدر أى موجودات اتفق عن أى فعل اتفق عن أى فاعل  
اتفق لاختلطت الدوات والحدود وبطلت المعارف فانه نفس مثلاً انما تميزت من الجسادات بأفعالها  
الخاصة الصادرة عنها والجسادات انما تميزت بعضها عن بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان يصدر  
عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات البسيطة  
والمركبة ولا تميزت لتناوياً ان يمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة فقد أمكن فعل من غير  
فاعل وذلك ان الموجودات لا يوجد من معدوم وكذلك ليس يمكن أن يوجد المعدوم من  
ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرج من جوده ما هو بالفعل فواجب  
أن يكون نحو الفعل المخرج له من عدم الى الوجود وانما خرج أى معقول اتفق من أى فاعل اتفق  
لم يمنع أن يخرج المعقولات الى الفعل من ذاتها لمن قبل فاعل يفعلها بان يخرج اصحاء كثيرة من  
القوة الى الفعل عن فاعل واحد فواجب أن يكون فيه أعني تلك الانحاء وما يباينها لانه ان لم يكن فيه  
الاصحوا واحداً منها فخرج من سائر الانحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل أن  
يقول ان شرط الفاعل انما هو أن يوجد فاعلاً لا يوصو من الفعل مخصوص فانه لو كان ذلك كذلك

الحوادث الجزئية الارضية  
والسمائية لازمة لها  
فيلزم من العلم بها العلم  
بتلك الحوادث وهو  
لا يناسب مذهب الفلاسفة  
ولا يصح نسبته اليهم لان  
الحركات الفلكية وما  
يستند اليها من الاوضاع  
ليست عللاً تامّة للحوادث  
ولا عللاً فاعلية لها بل هي  
معدنات للحوادث يحصل  
الحوادث فيها وانما بدأ  
وجودها هي البدائي  
المفارقة والعلم بمعدنات  
الاشياء لا يستلزم العلم بها  
عندهم أصلاً بل اعما  
يدعون ان العلم بالعللة  
التمام يستلزم العلم بالمعلول  
بل الواقع في كلامهم هو  
الاستدلال بكون حركات  
الادراك ارادية على ان لها  
نفوسا شاعرة بما تفعلها  
لا متاع ارادة الشئ بدون  
الشعورية (وأما الاستدلال  
بكون حركاتها ارادية على  
كونها عالمية بجميع  
الحوادث فكلا) وما ذكره  
آخرا من ان نفوس  
السموات مطلعة عليها  
لاطلاعها على السبب  
الاول ولوازمها ولوازم  
لوارمها الى آخر السلسلة

ان اراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب الاول بالنسبة الى الحوادث فهو اعادة كلامه الاول وتكرار له من غير زيادة  
فائدة وقد عرفت ما فيه وان اراد به الاطلاع على المبدأ الاول على الاطلاق اعني الواجب تعالى فيرجح حاصـله الى ما ذكرناه من  
الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية والتصور الكلي وغير  
ذلك مستندة في الدليل وان التزم الاستدراك ولا وجه للجواب عن الدلائل بمنع المقدمات المستندة الى ذلك في المقصود

أصلاً وقد أحاط أو لا منع فكون الحركة الزادية وثانياً يمنع الاحتياج في الحركة الارادية الى تصورات جزئية ولا حاجة في تقرير الدلائل على الوجه الثاني الى شيء من تلك المقدمات أصلاً ثم ان ما ذكره رحمه الله يدل على ان قصة الوحى والوحي دليل آخر حيث قال ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في النوع المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب وأجاب بأنه يجوز ان يكون بتعريف الله تعالى ابتداءً بواسطة ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه ٦٨ الاخير بوجهين (أحدهما) وهو الموافق لاصول الاسلام وهو انه يجوز ان يكون

اطلاع النبي عليه الصلاة والسلام على الغيب بان يعرف الله ملكاً من الملائكة ما يريد اعلامه للنبي من الغيب ويأمره بان يأتي الى النبي عليه الصلاة والسلام من غير أن يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في التأميم (وثانيهما) وهو الموافق لاصول الفلاسفة وهو ان ما ذكره لا يدل على كون النفوس العقلية عالمة بما لا يكفي في ذلك أن يكون مجرد من الجردات عالمها وتصل النفس به عنده تخلصها عن علاني البدن وشواغله سواء كان ذلك الجرد نفسه فليكنها أو عقلاً من العقول لكن لا يحسن على من مارس كتبهم وتبع كتابهم أنهم يجعلون قصة الرؤيا والوحى من فروع كون الجسدرات عامة بجميع الاشياء لانهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحى على كون النفوس العقلية عالمة بجميع الحوادث وفرة بين الحركة المستندرة والمستقيمة بأنه لا بد في الحركة المستقيمة من تحريك

لعمل أى موجودات في أى فعل اتفق واختلطت الموجودات وأيضاً بان الموجود المطلق أعنى الكل أقرب الى العدم من الموجود الحقيقي ولذلك اتفق القول بوجوده مطلق وكون مطابق القائلون بنى الاحوال وقال القائلون بانها انما الوجود ولا مدونة فلو صح هذا لصح أن تكون الاحوال على لوجودات وكون العمل الواحد مصدر عن واحد وهو العالم الذى في الشاهد أى من حيث هو في ذلك العالم فان العلم يتكرر بتكرار المعقولات للعالم لانه اعيا بعقله اعلى الخوالى هي عليه وهو وحده وهي عليه علمه وليس يمكن ان تكون المعلومات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد على صدور معلومات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلاً الخزانة غير العلم الصادر عنه الكرمي لكن العلم القديم مخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للعامل المحدث فان قيل فتقول أنت في هذه المسئلة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علته الكثرة فيقول أنت في ذلك ما به قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك الواحد من ثلاثة اجوبة (أحدها) قول من قال ان الكثرة انما جاءت من قبل المبدئى (والثاني) قول من قال ان الحوادث من قبل الآلات (والثالث) قول من قال من قبل الوسائط وحكى عن آل ارسطو أنهم يحسموا القول الذى يجعل السبب في ذلك التوسط (قلت) ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن استأخذ لارسطو من شهر من قدماء المشائين هذا القول الذى سبب اليهم الانفرور فيوس الصورى صاحب مدخل علم المنطق والرحل لم يكن من حذاقهم والذي يجري عدى على اصولهم ان سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أعنى المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد يضاف تستند الى الواحد وتزجج اليه ادا كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة العقول المعرفة باختلاف طبائعها الفاعلة فيما تفعل من المبدأ الاول وفيما تستفيد منه من الوحدة انما هي فعل واحد في نفسه كثير اكثر القوابل له كالحال في الرئيس الذى تحت يده رؤس كثر والعصافع التي تحتها صنائع كثيرة وهذا انفحص عنه في غير هذا الموضع فان تبين شيء منه والارجع الى الوحى وامان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعه فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف تحركاتها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد وافعالها المخصوصة في العالم وان كانت ليست من أجل هذه الافعال عندهم واما الاختلاف الذى يعرض أولاً عما دون ذلك اقم من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الاجرام السماوية مثل اختلاف النار والارض وبالجملة المتضادات واما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين احدهما عالم للكون والثانية للعساد فاختلاف الاحرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والعساد بسبب الاختلاف الذى يكون من قبل الاجرام السماوية وهو يشبه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف الآلات واذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عند ارسطو من الفاعل الواحد هي الثلاثة اسباب ورجوعه الى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة وأما ما دون ذلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاسباب الاربعه أعنى اختلاف الفاعل واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون الافعال تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف القوابل ويكون التحركات بعضها اسباباً لبعض كاللون فان اللون

الاجزاء التي في المسافة شيئاً بعد شيء ومن ارادة الحركة في كل منها باختلاف المستدرة فانه يكتفى فيها الذى

تحريك واحد وارادة واحدة بناء على ان الحركة المستقيمة من مبدأ معين الى منتهى معين يمكن على طرق متعددة غير محصورة فان تحرك على الخط المستقيم الاصل بينهما وان تحرك على خطوط أخرى مائلة عن الاستقامة الى اليس أو الشمال وكذا الحركة على كل حدة الى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك المبدأ والمنتهى فلا بد من تحريك الاجزاء التي تقع في الحركة فليس بشيء بل لا بد



الحركة فممن آمن بذلك على وجه مخصوص مثلا يلزم الرجحان بلا مرجح (وأما الحركة المستندية) فانه ايمد تعين القطبين والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج هذا الى تخيل للاجزاء والارادات بردها عليه ان ماتت وقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود والجزاء التي يمكن فرضها في المسألة او تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم ان يكون للحرك تخيلات وارادات غير متناهية لان المسألة قابلة للاقسمة الى غير النهاية لكن كل عاقل يحسم ٦٩ نفسه الامر بخلافه عند حركته

الاختيار بقى مساواة ولو فرض الكلام على أصل الجزء الذي لا يتجزأ لا خفاء في أنه ليس للحرك في مساواة فرسخ مثلا تخيلات وارادات بعدد الأجزاء التي في تلك المسافة والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من أجزائها لانه اذا حاز ذلك في بعض المسافة فليحرف كلها والابلززم الرحان بلا مرجح والحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر بسيط لا يقسم فيها أصلا فيكون في صدور رها تخيل المسافة بأمرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها او توجه القصد اليها لتخصصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الأجزاء فتلك الاسباب آخر اتفاقية واقعة في تلك الاوقات لا احتياج الحركة اليها انما اذا انقطع الحركة اليها قبل الوصول الى المقصد

الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في البصر والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في النفس في الحس المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس هو المثلثة الرابعة في تجزيهم عن اثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الناس فرقتان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة مذهبهم من الشاهدا كثير من المذهبين جميعا وذلك أن العاقل يلقى صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فاعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والمصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا يتعلق بالفعل به وهذا العاقل يخصه ان فعله مساوق لو حود ذلك المفعول اعني أنه اذا عدم ذلك المفعول عدم ذلك الفعل واذا وجد ذلك المفعول وجد ذلك الفعل أي هما معا وهذا العاقل اشرف وأدخل في باب العاقلية من الاول لانه يخدم مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يخدم مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الاتحاد وهذه حال الحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها انما هو في الحركة فالعالم لا سعة كما كانوا يعتقدون ان الحركة فعل العاقل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو العالم لا كلف فعله لطفة عين عن التحريك بل ابطال العالم فلو قياسيهم هكذا العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود يخدمه فاعله فاعل موجود بوجوده فنلزم عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم ير قديما فاعله قديم أي لا أول له ولا آخر لانه موجود قديم بداته كما تخيل لمن يصنفه بالعدم (قال) محبيه عن الفلاسفة فان قيل نحن الى قوله نعني بالمبدأ الاول (قلت) هذا كلام مقص غير صحيح فان اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العلل الاربعة أعني الفاعل والصورة والهيولى والاعيان ولذا لو كان هذا اجواب الفلاسفة لكان جوابا مختلفا فانهم كانوا يثبتون عن أي عمله ارادوا بمفعولهم ان العالم له علة أول ولو قالوا اردنا بذلك السبب الفاعل الذي فعله لم ير ولا يزال ومفعوله هو فعله لكان هذا اجوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولو قالوا اردنا به السبب الصوري لكان معترضان فرضوا صورة العالم قائمة به وان قالوا اردنا بصورة مفارقة للسادة جرى قولهم على مذهبهم وان قالوا صورة هيولى لاني لم يكن المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جارا بالاعتناء على أصولهم واذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للفلاسفة وقوله وتسمية المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام ايضا محتمل فان هذه التسمية تصدق على الفاعل الاول أو على السماء بأمرها وبالجملة على أي نوع كان من الموجودات اذ فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم أيضا وثبتت وجود لا علة لوجوده ويقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام محتمل أيضا فانه يحتاج ان يفصل العلل الاربعة ويبين أن في كل واحدة منها أول ولا علة له أعني أن اعمال الاعيان ترتقي الى فاعل أول والصورية الى صورة أولى والمادية

كما تنقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلا بد للحركة من ذلك الحد من تصورات أخرى لا نه أخرى مغايرة في الوجود لما انقطع قبلها (وأما منعه للقدمية القائلة بانه اذا تصور الحركات تصوراتها اولوا زها) فان أراد به ان مجرد تصور الحركات لا يستلزم تصور روارها ان ذلك الحق لا شبهة فيه بل كنهه يقدح فيما ذكره من الدليل لا فيما قصده الحكيم لانهم لا يدعون ذلك بل إنما يدعون ان تصور الحركات مع جميع ماله يدخل في وجود تلك الاربعة وازم يوجب تصور رها وان اراد ان تصور الحركات مع جميع

فأله مدخل في وجود تلك الوازم لا يوجب تصورهما فقلوه وليس هذا الاكفول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته يشفي  
 ان يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم ان اسمه بعد كون النفوس الملكية عالمة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال  
 وكيف يجمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية لآحادها ثم ترقى من الاستعداد  
 الى ادعاء الضرورة في استحالة ٧٠ بقوله ومن لا يشهد له عقله ما استحالة ذلك فليدأس من عقله وأنت تعلم ان الاستعداد

الى مادة أولى والغائية الى غاية أولى ويبقى بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربعة الاخيرة ترقى الى علة  
 أولى وهذا كله غير ظاهري من هذا القول الذي حكاه عنهم وكذلك القول الذي أتى به في بيان انهم ماعلة  
 أولى كلام مختل وذلك ان قوله ما نقول العالم موجود وكل موجود اما ان يكون له علة أو لا علة له الى  
 آخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب الى غير نهاية هو من جهة  
 ما عندهم مجتمع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه مجتمع عندهم اذا كانت بالادوات وعلى استقامة  
 ان كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر وغير ممنوع عندهم اذا كانت بالعرض ودوراً او اما اذا لم يكن  
 فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر وكان ههناك فاعل أول مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن  
 الجار والجار عن البحر فان هذا غير عندهم الى غير نهاية لكن ذلك ضروري بسبب أول وكذلك وجود  
 انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المنة قد مات عندهم في أمثال هذه ليس هو شرطاً في وجود  
 المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها أو أمثال هذه الملل هي عندهم مرتبة لعل أولى أولية تنتهي  
 الحركة اليها في علة علة من هذه الملل في وقت حدوث المعلول الآخر مثال ذلك ان سقراط ادرك  
 اولاطون فان الحركة الانصبي للتحريك عندهم في حين توليدها به هو الملك أو النفس أو العقل أو جميعها  
 أو الماري سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك به منها عن بعض الى أن  
 ترقى الى محركها ومحركها الى المبدأ الأول فاذا ليس الانسان الماضي شرطاً في وجود الانسان الآتي كما  
 ان الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة في اوقات متتابعة بالآلات محتلفة وصنعت تلك الآلات بالآلات  
 وتلك بالآلات آخر فان كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطاً في  
 وجود المصنوع الا الآلات الأولى اعني المباشرة فالأب ضروري في كون الان كما ان الآلة التي يباشر  
 بها المصنوع ضرورية في كونه المصنوع. واما الآلة التي صنع بها تلك الآلة فهي ضرورية في  
 كون الآلات المباشرة وليست ضرورية في كون المصنوع الذي صنع الآلة بالعرض ولذلك ربما كان  
 فساد الآلة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة اذا فعل المتأخرة من مادة المتقدمة مثل أن يكون  
 انسان من انسان فسد بتوسط كونه نباتاً والنسب متباعدة او دم طمست وقد تقدم القول في هذا واما التي  
 تجوز مرور الملل الى غير نهاية بالذات فهي الدهرية ومن بسم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة ولا  
 خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر  
 المبدأ الأول بريدان الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا علة له وأما اختلافهم في هذا المبدأ  
 فالدهريون يقولون انه الهلاك الكلي وغير الدهريين يقولون انه شيء خارج عن الملك وان الملك معلول  
 وهو لا فرقان فرقة ترعهم ان الهلاك فعل محدث وفرقة ترعهم انه فعل قديم ولما كان هذا البديان مشتركاً  
 للدهريين وغيرهم قال نعم لا يجوز ان يكون المبدأ الأول هي السموات لانها اعداد ودليل التوحيد يمنعهم من  
 ان النظام الذي في العالم بظهر منه ان المبدء له واحد كما ان النظام الذي في الجيش يظهر منه ان المبدء له  
 واحد وهو قائد الجيش وهذا كله كلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه سماه واحداً أو جسم واحد أو  
 خمس واحد وغيره لا به جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الأول لا يجوز ان يكون مركباً  
 (قلت) اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة ليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي

لا يفيد في مثل هذا المقام  
 ودعوى الضرورة لا تسع  
 في محل النزاع ثم ادعى أن  
 الغالب على الظن أن  
 النفوس الملكية من  
 نوع النفوس الانسانية  
 وان لم يكن غامعا على الظن  
 فلا أقل من أنه يحتل عند  
 العقل والمالم يحز للنفس  
 الانسانية أن تدرك أموراً  
 غير متناهية على سبيل  
 التفصيل دفعة احتمال عند  
 العقل أن لا تكون النفس  
 الملكية أمعاء عالمة بها  
 وهذا يطل دعواهم  
 القاطع بما قطعه وانه وان  
 زعموا أن النفس الانسانية  
 من شأنها أيضاً أن تدرك  
 جميع الأشياء الا أن  
 اشتغالها بأورار البدن  
 معها عن ذلك ولما مع  
 في النفوس القلمية معها  
 عدم المانع في النفوس  
 الملكية ولم لا يجوز أن  
 يكون لها مانع كاشتها لها  
 به مادة رب العالمين وغير  
 ذلك مما هو أدنى وأعلى  
 من عوائقنا وانتماء  
 الموانع التي فينا لا يدل  
 على انتفاء الموانع كلها اذ لم  
 يثبت انحصار المانع فيما  
 عندهنا واوله هناك ما ما

آخر عنها هذا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكة ان هذا الكلام لا قدح في شيء من مقدمات الدليل ولا  
 يصلح معارضة الدليل أيضاً اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا ان العقل لا يجزم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلاماً من الاختلاف وهو دمه  
 على السواء وهذا القول لا يشك في خلاف مطلوبهم أعني كون النفوس الملكية غير عالمة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف  
 النفوس القلمية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب بان تم دليلهم بثبت مطلوبهم

ولا يردح في ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التي يتطرق اليها الشك أو النقص أو المعارضة وليس ما ذكره شيئا منها وان جعل ابداء دليل على أن القول بأن النفوس العاكية عامة لجميع الحوادث الجزئية التي لا تنتهى لا يقطع به فان القطع به معنى على القطع في مقدمة لا يقطع العقل بها بل يظن أن الامر على خلافها أو يتردد بيننا وبين نقيضها وهي أن النفوس أعني العاكية والانسانية متحالان في الحقيقة واعاقل انه معنى عليه لان النفوس الانسانية لا يمكن لها أن تذكر أمورا غير

الأَن يكون هنالك هيولى باشرائط الاسم وأما هو شئ انفرد به ابن سينا لأن كل مركب عندهم من هيولى  
وصورة محدث مثل حدوث البيت والحرفة والسعد ليس عندهم عنده بهذا النوع من الحدوث  
ولذلك سموها أزلية أى أن وجودها مع الارلى وذلك انه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى كان  
ما ليس بفساد ليس بدى هيولى بل هو معنى بسيط ولولا الـكون والفساد الذى فى هذه الاجرام لما لم  
ان تكون مركبة من هيولى وصورة لان الأصل ان الجسم واحد فى الوجود كما هو فى المحس فلولا فساد  
هذه الاجسام انقضت اناسيطه وان الهيولى هى الجسم والجسم السماوى لما كان لا يفسد دل على ان  
الهيولى فيه هى الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس التى فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا  
الجسم ليس يحتاج فى بقاءه الى النفس كما يحتاج اجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لان من  
ضروره وجودها أن تكون متفلسة بل لان الافضل من ضروريته ان يكون بالحالة الافضل  
والمتفلسة افضل من غير المتفلسة والاجرام السماوية لا اختلاف عندهم انه ليس فيها قوة الجوهر  
بل بسبب ضرورته ذات مادة كما هى الاجرام السماوية فاما ان تكون كما يقول ثامسطيوس صوراً واما ان  
يكون لها مواد باشتراك وأما أقول وأما ان تكون هى المواد أنفسها أو تكون مواد حسية بداتها الاحية  
بحياة (قال أبو حامد) والجواب من وجهين الى قوله المتعدي بالذكر (قلت) يريدانهم اذ لم يقدر وا  
ان يثبتوا الوجودانية ولا قدر وا ان يثبتوا ان الواحد ليس بجسم لانهم اذ لم يقدر وا على نفى الصفات كان  
ذلك الا قول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم أو قوة فى جسم ولزمهم ان تكون  
الأول التى لاعلة لها هى الاجرام السماوية وهذا القول لازم ان يقول بالقول الذى حكاه عن الفلاسفة  
والفلاسفة ليس يحتاجون على وجود الاول الذى لاعلة له ما ينسب اليهم من الاحتجاج ولا يزعمون أيضا  
انهم يحجزون عن دلائل التوحيد ولا عن دلائل نفى الجسمية عن المبدأ الاول وسأتانى هذه المسئلة فيما  
بعد (قال أبو حامد) والوجه الثانى وهوان الخاص الى قوله لا أصل له (قلت) قوله ولكن اهل لماعلة  
والعلة العلة غلة وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسئلة ذكرتموه فى النظر بطل عليكم بتجوز زورات  
لا أول المسائل وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون عللا ومعلولات لانهاية لها لانه  
يؤدى الى معلول لاعلة له ويوجبون ما بالعرض من قبل علة قديمة لكن اذا كانت مستقيمة ومعلولا  
مواذ لانهاية لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكىه عن ابن سينا انه يجوز نفوسا لانهاية لها وان ذلك  
انما يمنع قيماله وضع فكل ما غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان  
العام الذى ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شئ مما ألزمهم من قبل هذا الوضع اعنى القول بوجود  
نفوس لانهاية لها بالفعل ومن أجل هذا قال بالتنازع من قال ان النفوس متعددة بـعدد الاشخاص  
وانها باقية وأما قوله وما بالهم لم يجوزوا أحساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا  
هو حودات بعضها قبل بعض بالزيادة الى غير نهاية وهل هذا التحكى بارد فان الفرق بينهما عند  
الفلاسفة ظاهر حد اول ذلك ان وضع اجسام لانهاية لها ما يلزم عنه ان يوجد ما لانهاية له كالوا ان يكون  
بالفعل وذلك مستحيل والزمان ليس بدى وضع فليس يلزم عن وجود اجسام بعضها قبل بعض الى غير  
نهاية وجود ما لانهاية له بالفعل وهو الذى امتنع عندهم (قال أبو حامد) مجيىد عن الفلاسفة قال قيل

تلك الآثار في حصولها عن تلك الطوائف الى امور اخرتها في الهم من الشرائط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تتم العلة ويحصل الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد المادة اقول صورته وعرضه بواسطة الامور المدة حصل فيها ما استعدت هي له من صورة واعرض اذا لم يذات في ما علية لا يخل هناك ولا قصور في نفسه ولا تفاوت الامن حصة القابل فلا يتصور التخالف حينئذ التمام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد ٧٢ المادة يتعذر حصول الفيض لا متنازع حصول المعلوم بدون العلة التامة لا كما زعم به من

من انهم أنكروا الامكان  
عدم حصول الشبع عند  
الاكل وعدم حصول الريح  
عند الشرب وعدم حصول  
الاسهال عند تناول  
الدواء المسهل كيف وما  
ذكر من الاكل والشرب  
وتناول الدواء المسهل  
ليست عللا تامة لما يترتب  
عليه من الشبع والري  
والاسهال فانه يجوز ان  
يتزاق الماء كقول من العدة  
الى الامعاء دفعة من غير  
انضمام في المعدة فلا يحصل  
الشبع وان يحصل في  
المسار بقا سد يمنع تعود  
الماء الى الكبد فلا يحصل  
الري وان يحصل في البطن  
قوة قاهرة لقوى الأدوية  
المسهلة فلا يحصل الاسهال  
الى غير ذلك بل هي أجزاء  
من العلة التامة فان اتفق  
وحدها سائر اجزاء عللا  
التامة مع ما ذكر من الشرب  
والاكل وتناول المسهل  
ترتب وجودها على ما ذكر  
لا متنازع التخلف عن العلة  
التامة والا فلا (قال الامام  
الغزالي) وعلى هذا الاصل  
بما انكار بعض المجتزات  
المنقولة عن الانبياء عليهم  
الصلاة والسلام كالوقوع

البرهان القاطع الى قوله حارجه عنها (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن العلة السابعة اول ما نقله من  
الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خبير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طريق  
القوم انه من اعراض تابعة للابد الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين  
برون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود بقية الى ممكن وضروري ووضعا وان الممكن يجب ان يكون له  
فاعل وان العالم بأسره لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل له واحب الوجود هذا هو اعتقاد المتكلمين  
قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم بأسره ممكن فان هذا ليس معروفا  
بنفسه فارد ان سينا ان يعجز هذه القضية ويجعل الماهوم من الممكن ماله علة كما ذكر ابو حامد دوا  
سويح في هذه التسمية لم تنفقه الى ما اراد لان تسمية الموجود اول الى ماله علة والى ماله علة ليس  
معروفا بنفسه ثم ماله علة لا يتعذر الى ممكن والى ضروري فان فهم مناهمه الممكن الحقيقي افضى الى ممكن  
ضروري ولم ينفذ الى ضروري له علة وان فهم مناهم الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان  
ماله علة له علة وامكن ان يضع ان تلك الة علة وان يرد ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى موجود  
له علة وهو الذي يمتنونه واجب الوجود لان يفهم من الممكن الذي وضعه باراء ماله علة له الممكن  
الحقيقي فان هذه الممكناات هي التي يستحيل وجودها في غير نهاية واما ان عني بالممكن ماله علة  
من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة  
ولا يتبين بعد ان هذا ضروري باحتياج الى علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري بغير علة  
الان تبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلوم كالامر في الجملة الممكنة (قال ابو حامد)  
قلنا لفظ الممكن الى قوله الى التحكم المحض (قلت) وضع اسباب ممكنة لانها لا يلزم عنه وضع ممكن  
لا فاعل له واما وضع اشياء ضرورية افعال غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة  
ليس له علة وهو صحيح الان المحال اللازم عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب من طبيعة  
الممكن فلذلك ان اراد مريد ان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا يخرج برهان ان يستعمل هكذا  
الموجودات الممكنة لا بد لها من عل تنفقه لهم فليمان كانت العلة ممكنة لزم ان يكون لها عل ومز  
الامر الى غير نهاية وان لم يكن كذلك لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر  
الى علة ضرورية فاذا انتهى الامر الى علة ضرورية لم يخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورية  
بسبب او بغير سبب فان كانت بسبب سئل ايضا في ذلك السبب فاما ان السبب الى غير نهاية فلم  
ان يوجد بغير سبب ما وضع انه موجود بسبب وذلك محال فلا بد ان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا  
سبب أي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضروري في هذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا واما  
اذا خرج النخرج الذي أخرجه ابن سينا ليس بصحيح من وجوه احدها ان الممكن المستعمل فيه هو  
باشراك الاسم وقسمه الموجود او لاقية الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس بصحيح اعني انها ليست  
قصة تحصر الموجودات ما هو وجودا ما قوله في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له  
علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه يريد واما  
سلم العلة السابعة أنهم اغايهون ممكن الوجود ماله علة وبواجب الوجود فليس له علة قيل لهم لا يمنع على

اصولكم

في النار من غير احتراق مع بقاء المار على طبيعتها وبقاء البدن

على حقيقة وقلب العصاة ما واحياء الموتى في القرآن المجيد من امثال ذلك كتابنا واهم احياء الموتى ازالة الموت  
الجهل بحياة المموت وتلقف العصاة من الحرة باطل الحجة لاهية الطاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام شبهات المنكرين  
الى غير ذلك فنقول لهم اولام تزعمون ان الطوائف على تامة امانا نذر ادها واورثتها الهم امن وهدى الشرائط وارتفاع

الموانع لما يترتب عليها من الآثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم إلا مشاهدة الترتيب دائما أو كثيرا بين ما ترمونه عللا وبين ما ترمونه مع حلول ومن المبين المكشوف أن ترتيب الشيء دائما أو كثيرا هو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز أن يكون المبدأ أجرى عاداته بخلاف الاحتراق عقيب محاسة النار من غير أن يكون لمحاسة البارد دخل في الاحتراق وكذلك جميع المترتبات (وأما القول) بأن المبدأ لا يتصور فيه إحراق المادة بناء على أنه موجب بالذات لافعال ٧٣ بالاختيار وإجراء المادة بما يتصور فيها هو ما عمل بالاختيار فقد

عرفت فساد مبناه في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عنه تمامه وامتناعه بدونه مبنى على كون المبدأ موجبا بالذات وقد فرغنا عن إبطال الدليلكم عليه فيما سبق (لأن قال) لولم يتوقف وجود الأثر على الاستعداد لما جزم ما بان الكتب التي في حيز التام تتقلب أما سافضا ولا أولا إلى البيت لم تنقلب ذهبا أو فضة (لأننا نقول) أولا ما ذكرتم من اشتراط الزمان في المواد العنصرية مطبوعة عندكم للحركات الميكانيكية والأوضاع التي تحدث بها ذهبي مباد لاستعداداتها للصعود والاعراض فن الجائز أن يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في ألوف من السنين يقتضى حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في حجرته القبول صورية الأساس وفي مواد أواني البيت بحصول الصورة الذهنية وهذا الاحتمال

أصولكم أن تكون علل ومعلولات لانهاية لها وتكون الجملة واجبة الوجود فان من أصولهم أنهم يجوزون أن يكون حكم الجزع غير حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلال فيه من وجوه أحدها أنهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن أو من طبيعة الضرورى على ما تبين من قولنا والاختلال الذى لزم ابن سينا في هذا القول انه قيل له اذا قسمت الموجود الى ممكن الوجود وواجب الوجود وعين بالممكن الوجود ماله علة وبالواجب ما ليس له علة لم يمكن تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها لانه يلزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التى لا علة لها فلو كانت من جنس واجب الوجود لا سيما انه يجوز عندكم أن يتقدم الأزلى أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاحتلال بقسمة الموجود الى ماله علة له والى ماله علة ولو قسمه على الأحوال الذى قسما لم يكن عليه شئ من هذه الاعترافات وقوله ان القدماء يسمون انه قديم يتقدم قديم على الاغاية له أخوه يرمهم دورات لانهاية لها هو قول فاسد فان هذا انما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذى هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدى الى أن يتقوم واجب الوجود بكمالات الوجود (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ولا نسلم أنه محال بل يدانهم ان أرادوا بالواجب مالا علة له وبالممكن ماله علة فلا نسلم انه يستحيل أن يتقوم ما ليس له علة بعلة بعلة لانهاية لها لان الزمان ان ذلك مستحيل وورفع العلل لانهاية لها وانما الحكم واجب الوجود هو نتيجتكم التي رتم استاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل أن يتقوم مالا علة له لمعلولات غير متناهية كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التى لانهاية لها فان الزمان عندكم قديم وهو يتقوم بازمنة محدثة وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التي تقوم منها غير متناهية بل هم أشد الناس انكارا لهذا وانما هذا من قول الدهرية وذلك أن المجموع لا يتخلو أن يكون من أشخاص متناهية كائنه فاسدة أو غير متناهية فان كان من متناهية فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع أنه ممكن وواجب أن يكون المجموع أرياما من غير علة تو جد عنه وأما العلة لاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون أن مثل هذه الأجسام من جهة ما تتقوم بأشخاص ممكنة كائنه فاسدة انه لا بد لها من سبب خارج من جهة اذ انهم ارى هو الذى من قبله استنفادت هذه الأجسام الازلية ولا يرجعون أيضا أن استحالة علل لانهاية لها من قبل استحالة تقدم القديم على لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلطة بالجنس ههنا دائمة لا تتخلل هو أن ههنا حركة واحدة بالعدد أريمية وان السبب في أن ههنا اجناسا ماثمة فاسدة بالاجزاء أريمية بالكل ان ههنا وجودا أريما بالجزء والكل وهو الجرم السماوى والحركات التى لانهاية لها اعصارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد ممتصلة دائمة وهى حركة الجرم السماوى وليس حركة السماء مؤلثة من دورات كثيرة الاق الزهن فقط وحركة الجرم السماوى انما استفادت الدوام وان كانت كائنه فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى ومن قبل محرك لا يمكن فيه ابصار أن يتحرك حينئذ يسكن حينئذ من جهة ما هو محرك كما يلي ذلك في الحركات التى لدينا ومذهب الناس في الاجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس هو كائن

١٠ - تمأنت ابن رشد لا يمكن دفعه ببرهان قاطع وثانيا بان العلم بعدم الانقلاب ليس بمسئلة الى العلم بتوقف وجود الأثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفاءه انتفاءه فان الصبيان والعوام يحصل لهم جزم بعدم الانقلاب بل لوجوز مجوز الانقلاب عندهم سفوه ونسبوه الى الجنون مع أنه ليس لهم علم بالاستعداد ولا يتوقف حصول الأثر عليه بل هو علم ضرورى بخلافه الله تعالى فيداعيه استقرار العادة به فان خرق الله تعالى العادة بايقاع الانقلاب في زمان خرق العادات سبب هذه العلوم عن العلم



ولا يحاطه اعلی ان ما ذكرتم من ان حصول الاثر يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بذاته ويمتنع تحله عند تمام استعداد المادة على تقدير تمامه لا يصلح وجه الانكار بالاعتراض المدعول عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق التواتر فان نفس النبي عليه الصلاة والسلام لها قوة تصرف في الاجسام العنصرية وان هيولى الاجسام العنصرية مطيعة لها على اعترافكم وحديثكم لا يجوز ان يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي ٧٤ في اصفه ما منع عن التأثير وبذنه مع بقائها على حقيقة التخصيص او يحصل لبذنه

صحة ما منع لتأثير النار فيه فان ترى من يطل على بذنه بالاطلاق ثم يقعد في نور موقدة لا يتأثر فيه وكذا نرى القطة تنفس في بعض الاشربة المعذولة بالصبيغة ثم تقرب من النار فتعاقب النار الرطوبة وتشتعل ولا تحترق القطة المستنة والذى لم يشاهد ما ذكرناه بشكره وليس اسكارا لهم لاقاء ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق الا من قيل انكار ما ذكرناه وكذلك قلب العصاة مبائيا واحياء الموق فاننا علم ان العناصر امة تترج وتعاقل واستعدت لقول الصورة النباتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل دماغه اكل الحيوان وانتم رآه ثم يستحيل الدم مبيات ثم ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية فتفيض من مبدئها فتصير حيوانا (واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق) فلا علم لنا به ولعل هناك طريقا آخر

فاسد من قبل انه متناهى الانحصار ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي ازلية أى لا أول لها ولا آخر من قبل ان يظهر من أمرها انها من أشخاص غير متناهية وهو لا قسم قالوا ان أشخاص هذه الاجناس انما صنف لها الدوام من علته ضرورية واحدة لا تعدد ولا تحلها ان تعدد مرات لانها لها في الزمان الذى لا نهاية له وهو لا يعلم الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجود أشخاصها غير متناهية كاف في كونها ازلية وهم الدهرية توقف على هذه الثلاثة الآراء بحلها الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة أصول في كون العالم ازلية او غير ازلية وهل له فاعل او لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحديث العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهم واذا تقرر هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز عللا لانها لها ليس يمكن ان يثبت علته اولى قول كاذب بل الذى يظهر ضد هذا وهو انه من لا يعترف بوجود علل لانها لها لا يقدر ان يثبت علته اولى ازلية لان وجود معلولات لانها لها التى اقتضت وجوب علته ازلية من قبلها استفاد وجود ما لا نهاية له والافقد كان يجب ان تنتهى الاجناس الى كل واحد من أشخاصها محدث وبهذا الوجه فقط أمكن ان يكون القديم علته للحوادث وأوجب وجود الحوادث التى لانها لها وجود اول قديم واحد سبحانه لا اله الا هو (قال ابو حامد) جميعا عن الفلاسفة في الاعتراض الذى وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست موجودة الى قوله اذ فرضوا وجودين ثم قال ابو حامد والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لانها لها (قلت) اما حوايه عن الفلاسفة بان ماسلف من الدورات معدومة وكذلك ماسلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف بالانتهائى ولا بعدم الانتهاء فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك ومانسكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس فليس شئ من ذلك من مذاهب القوم والنقل من مسألة الى مسألة فحل سفهاى واقه اعلم بالصواب (المسألة الخامسة) في بيان حججهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد الى قوله لا بد ان يكون واحدا (قلت) فهذا القول الذى اردده ابو حامد (ثم قال ابو حامد بحجبه لهم على طريق المفاضلة) قلنا اقوالكم نوع وجوب الى قوله لغير ذاته محال (قلت) هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرديه ابن سينا وليس هو مسلك لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة معقولة باشترائك فبدخلها من احد ذلك المعاندة كثير ولكن اذا فصلت تلك المعاندة وعين المقصود منها فريبت من الاقوال البرهانية فقول ابي حامد في التقسيم الاول انه تقديم فاسد قول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود لا لعلته له ولو قال قائل فيما لا لعلته له اما ان يكون لعلته له لذاته او لا لعلته له كان قولنا مستحيل لا فكذلك قول القائل واجب الوجود لا يتصور ان يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعلته وليس الامر كذلك واعا معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد او لطبيعة مشتركة له واخره مثال ذلك ان تقول هل عمر وانسان من جهة انه عمر وان من جهة طبيعة مشتركة له ونال الدمان كان انسانا من جهة ما هو عمر وليس فوجد الانسان لغيره وان كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة المركب معلول واجب الوجود ليس له علته فواجب الوجود واحد فانه اذا خرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا وقوله والسبب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته اول لذاته كلا ما غير صحيح ايضا لان الشئ قد يسلب عن الشئ اما لثبتي بسيط يتخذه وهو الذى

لحصول استعداد الصورة الحيوانية لانه يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي عليه الصلاة

والسلام في اقرب مدة فان ترى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالنسب والي يحصل بالتولد ايضا كالحية المتولدة من الشجر اذا في الماء الراكد وبقي فيه زمانا طويلا ومن العناكب اذا دقت وجعلت كالمرهم واذا دقت في صوف ودقنت في الزبل اربعين يوما والغار المتولد من الطين والعقرب المتولد من الباندر وج مع حصولها بالتولد ايضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في

أقرب مدة كالضوء فادع التي تنزل مع المطر في بعض الأوقات فان استعداد مادتها لقبول صورتها يحصل في الجوف في مدة يسيرة اذ من  
المعلوم أن الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة لان يحل فيها صورة الضفدع لا تلت في الجوف مدة متداها فقد تبين ان طرق الاستعداد  
مختلفة لا تضبطها القوة الشريفة ولا تحصرها من أين يعلم انتفاء الاستعداد في مادة العصا ومادة الميت لقبول الحياة حتى يحزم بعدم  
انقلاب العصا ثم ما واعد عدم حصول الحياة في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما انكار ٧٥ هذا الاصل في الحولية والانسان  
بالموجودات الغالبة

والدهول عن أسرار الله تعالى في الخلقة ومن استقر أعجاب الملوك لم يستمتع من قدرة الله تعالى ما يحكي من معجزات الانبياء عليهم الصلوة والسلام بحال من الاحوال (لا قال) لو حاز انقلاب العصا ثم ما لجاز انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس اذ ليس في العقل استحالة أحدهما أدنى من استحالة الآخر (لانا نقول) انقلاب العصا ثم ما من قسيل انقلاب الماء هواء فان بينهما مادة مشتركة تلحق صورة أحدهما وتلبس بصورة الآخر ولا نزاع في حوا ذلك بحال ماد كرت اذ ليس بين الجوهر والعرض مادة مشتركة هي حرمها ما حتى يمكن الانقلاب بان يتخلع صورة أحدهما ويلبس صورة الآخر ولا نقاب فيما ذكر لا يتصور الا بان يكون أحدهما بعينه هو الآخر واستحالة ذلك ضرورية وقد بينه عليا بان الجوهر اذا انقلب عرضا فان عدم الجوهر ووجد العرض

ينبغي أن يفهم من ههنا من ذاته وما الصفة غير خاصة به وهو الذي ينبغي أن يفهم من ههنا من اسم العلة وقوله ان قد ليس يصدق في الصفات التي على طريق الاحتجاب منه لاعتق التي تكون على طريق السلب ومعاندة ذلك بالمثال الذي أوردته من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو ان قولنا في السواد انه لون لا يقتضي الصدق والكذب عليه قول القائل اما أن يكون لونا لذاته اوله بل كذا القولين كاذبا وذلك انه لو كان لونا لذاته لم أن لا تكون الحسرة لونا كما انه ان كان عمر وانا لذاته لم أن لا يكون خالد انسا باوان كان لونا لذاته لم أن تكون تلك الصفة رائدة على الذات وكل ما هو رائد على الذات أمكن أن يتصور نفسه دون الزائد فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل وهو كلام مغاط سبطا لا اشتراك الذي في اسم العلة وفي قولنا لذاته وذلك انه اذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض كان صادقا قوله ان اللون موجود للسواد بذاته ولم يمنع أن يكون موجودا لغيره أي للحسرة واذا فهم من قولنا الله موجودا للسواد لعله أي معنى رائد على السواد اعني لعله تارحة عن الشيء لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية لان الجنس معنى رائد على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور النوع أو الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لافي الزائد الجوهرى وعلى هذا يقتسم الصدق والكذب تولدان اللون موجودا للسواد بذاته اوله لعله أي ان اللون لا يتخلو اما أن يكون موجودا للسواد بجاهز من الرائد أو عامه معنى رائد على السواد وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يتخلو أن يكون واجب الوجود بمعنى يخصه في نفسه أو بمعنى رائد على نفسه لا يخصه فان كان بمعنى يخصه لم يتصور ههنا لك موجودا اثنا كل واحد منهما واجب الوجود وان كان بمعنى يعم كل واحد منهما مركبا من معنى يعم معنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا هكذا فقول أنى حامدنا الذي عني أن يتصور موجودا اثنا كل واحد منهما واجب الوجود كلام مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قرب من البرهان والظاهر منه البرهان قلنا انما اذنا ذلك لان قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجب الوجود لا يتخلو أن تكون مغايرة ما بالانفصال فيشتركان في الصورة النوعية وما بالادوع فيشتركان في الصورة الجنسية وكلا المغايرتين اعما يوجد للركبات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتعابر وهي بسائط لا تعابر النوع ولا تعابر الانفصال وهي العقول المغايرة لكن تبين من أمرهم انه يجب أن يكون هي الماتة أخرى في الوجود والماتة والالم بعقل ههناك تتعابر أصلا وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه واجب الوجود لان كان اثنين فلا يتخلو أن تسكون المغايرة التي بينهما بالعدد أو بالدوع أو بالتقدم والتأخر فان كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانتا متعقبتين بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا متعقبتين بالجنس وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا وان كان التغاير الذي بينهما بالعدد والتأخر واجب أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجميها وهذا هو الصحيح فواجب الوجود ادان واحد وادالم يكن ههنا غير هذه الانقسام الثلاثة بطل منها الاثنان وضع القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية (قال ابو حامد) مسألتهم الثاني ان قالوا فرضنا الى قوله عندهم (قلت) لم يشعر ابو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فاحد ذيتكم معهم في تحوير الكثرة بالحد على واجب الوجود

فلم يلقب أحدهما الى الآخر بل انعدم أحدهما ووجد الآخر وان لم يتقدم بل ووجد مع العرض ولم يلقب أيضا بل انضاف اليه أمر آخر وان لم يتقدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أيضا ونحن لم نرى كتب أحد من الحكماء الذين يعتقدون أنهم ما يدل على انكار امثال هذه المعجزات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهم جهل الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانكار امثال هذه المعجزات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمذاهب المطردة وعرضهم من ذلك التميز عن العوام في عدم الاعتراف بكل

ما يقال وزدسهم الشيخ ابو علي قد استحسن طريقتهم وزيادتهم حيث قال ايالك وان يكون غيرك عن العامة هوانا تكون منكرا  
 اشكل شي فان ذلك طيش وحجز وليس الخرق في تكديسك المالم تعرف امتناعه بالبرهان دون الخرق في تصديقك بما يقم بين يديك  
 بينه واعلم ان في الطبيعة عجائب والافعال العالمة والقوى العالمة والسافة المتفعلة اجتماعات على غرائب نعم يلزم على اصولهم انكار  
 انشاق القمر لامتاع الخرق والحركة ٧٦ المستقيمة عندهم على الملكيات هذا وتصيل ما ذكره في امر المعجزات هو انهم

التي تفهمها عنه ورأى أن يحلها امسئلة على حديثه الآن المتكلمين من الاشعية يحوزون على المبدأ  
 الاول الكثرة اذ جعلونه ذاتا وصفات والاحتلال الذي في هذا المسلك الثاني ان المتباينة قد تباينت في  
 جوهرهما من غير ان يتفق في شي الا في اللفظ فقط وذلك اذ لم يكونا متفقين في جنس أصلا لا قريب  
 ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس السمو او الجسم الفاسد ومثل اسم الموجد  
 القول على الامور الكائنة الفاسدة والاريسية فان اشهاد هذه الالفاظ هي اشبه ان تدخل الاسماء  
 المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فاذا لم يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة وما  
 اقتصر ابو حامد في جوابه في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره اخذ قدرا واولا مذهبه في  
 التوحيد ثم يروم معاندتهم (قال ابو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد الى قوله لا يكون  
 واحدا (قلت) هذا ما حكاه ابو حامد من أقاويل الفلاسفة في نفي الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشترع  
 في تقرير ما يضر به انفسه في هذا المعنى وينبغي لنا نحن ان ننظر اولا في هذه الاقاويل التي يسميها  
 اليهم ونبين مرتدتها في التصديق ثم نشير الى النظر فيما يذ كره من منافضتهم ثم الى النظر في عناداتهم  
 التي استعملوها معهم في هذه المسئلة فالمرور بالانقسام التي ذكر ان الفلاسفة ينفقونها عن الاول هو  
 الانقسام بالكمية تقديرا او وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدأ الاول ليس بجسم  
 سواء من اعتقد ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزأ او انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان  
 على انه ليس بجسم وسيأتي الكلام على هذا البرهان وأما الدواعي الثانية فوهو الانقسام بالكمية كانه انقسام  
 الجسم الى الهولي والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو  
 مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على صحيح أحد المذهبين وهذا الانقسام ينشئ عن الاول  
 ايضا عند كل من يعتقد انه ليس بجسم وأما انقسام الجسمية عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود  
 بداته فسيأتي الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على التام وذلك ان قوله ان واجب  
 الوجود مستغن عن غيره أعني انه لا يتقوم بعينه والجسم يتقوم بالصورة والهولي وكل واحد من  
 هذين ليسا بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهولي والهولي ايضا غير مستغنية عن  
 الصورة هذا وفيه نظر وذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو  
 عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره وسأنا في هذه المسئلة ولست اعرف  
 احدا من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالا اجسام البسيطة التي دونه  
 الابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما موضع وسنتكلم فيها فيما يستأنف وأما البيان  
 الثالث وهو نفي الصفات عن واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجب  
 الوجود كان واجب الوجودا كثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات لم أن لا تكون  
 واجبة الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود او يكون هذا الامر  
 يشتمل على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك محتمل فانه يمان قريب من أن  
 يكون حقا اذا سلم ان واجب الوجود يدل ولا يدل على موجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست  
 في مادة وهي القائمة بداتها من غير أن تكون اجساما ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها

قالوا لا لفسوس الانسانية  
 اطلاعا ما على القريب في  
 حال المنام وليس أحد  
 من الداس الا وقد حرب  
 ذلك من نفسه بخارب  
 أوجهه التصديق الآن  
 يكون فاسد المزاج وقاصر  
 قوى التخيل والتذكر  
 وليس ذلك الاطلاع  
 بسبب الفكر اذا فكر في  
 حال اليقظة التي هو فيها  
 أمكن بقصر عن تحصيل  
 مثل ذلك فكيف في حال  
 النوم بل بسبب ان النور  
 الانسانية لها مداسة  
 جنسية الى المادى العالمة  
 المتعشقة فيجسم ما كان  
 وما سيكون وما هو كائن  
 في الحال ولها أن تنصل  
 به اتصالا روحانيا وان  
 قد نقش عليها مرتسم فيها  
 مما استعدت هي له الا ان  
 اشتغالها بالحواس  
 الظاهرة والباطنة  
 واستغراقها في تدبير  
 البدن عن علمها عن اتصالها  
 بها وانتقاشها بما هو  
 هو مرتسم فيها الان اشتغال  
 النفس ببعض أفعالها  
 يمنعها عن الاشتغال بغير  
 تلك الافاعيل وليس لنا  
 سبيل الى ارادة عوائق

النفس بالكمية عن الانقسام بما في المادى العالمة لان أحد المعتقدين هو اشتغال النفس بالبدن  
 ولا يمكن لنا ارادة هذا العائق بالكمية مادام البدن صالحا لتدبيرها الا انه قد يمكن أحد الشاغلين في حالة النوم فان الروح ينتشر  
 الى طاهر البدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك بها وهذه الحالة هي النقطة  
 فيشتغل النفس بتلك الادراكات حينئذ فاذا انحسرت الى الباطن بر جميع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابها في انما تطلبت

الذات

هذه الحواس وهذه الحالة هي النوم وبطلانها يخفى أحد شواغل النفس عن الاتصال بالمادى العالية والانه قاش ببعض قافيا  
فتصل حيث يثبت تلك المبادئ اتصالا روحانيا ويرتسم في النفس بعض ما تنتش في تلك المبادئ مما استمدت هي لان تكون منتقشة  
به كالمرايا اذا حوذي به بعض فانه ينتقش في بعضه ما يتسع له مما تنتش في البعض الآخر والقوة المخيلة تجدات محكية لما يرد  
ها في افئدة كى تلك المعاني المنتقشة في النفس بصورة حركية مناسبة لها ثم تصير ٧٧ تلك الصور الجزئية منطبعة في

الحس المشترك فتصير  
مشاهدة وهذه هي الرؤيا  
الصادقة ثم ان الصور التي  
تركها القوة المخيلة ان  
كانت شديدة المناسبة  
لتلك المعاني المطبعة في  
النفس حتى لا يكون بين  
المعاني التي ادركتها النفس  
وبين الصور التي ركبها  
القوة المخيلة تفاوت الا  
في الكلية والجزئية كانت  
الرؤيا غنية عن التعبير  
وان لم تكن شديدة  
المناسبة الا انه مع ذلك  
يكون بينها ما مناسبة  
بوجه ما كانت الرؤيا  
محتاجة الى التعبير وهو  
أن يردع من الصورة  
التي في الخيال الى المعنى  
الذي صورته المخيلة لتلك  
الصورة (واما) اذا لم يكن  
بين المعنى الذي ادركته  
النفس وبين الصورة التي  
ركبها القوة المخيلة  
مناسبة أصلا لثمة كثيرة  
انتقالات المخيلة من  
صورة الى صورة الى أن  
ينتهي الى صورة لا تناسب  
المعنى الذي ادركته النفس  
أصلا فهذه الرؤيا من  
قبل أضغاث الاحلام  
ولهذا قالوا لا اعتماد على

الذات فصلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تدعى اعراضا لانها اذا  
توحدت مرتبة لم ترتفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف  
على أنها هي ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا بالاشتقاق الاسم فلان قول في الانسان انه  
عالم كما تقول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم بوجود أمثال هذه الصفات فيماليس محتمل  
لان طبيعتها طبيعية غير تبعية عن الموصوف بها ولذلك سميت اعراضا وتبعت عن الموصوف في النفس  
وخارج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس في أمثال هذه الصفات وذلك اهم  
يعتقدون انها دركة مريدة بحركة وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بحس والجواب انهم ليس يرون  
ان هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة  
أن لا يتكرر بها الموضوع المعامل لها بالاعمال بل انما يتكرر بالجهة التي يتكرر الحدود بأجزاء الحدود  
وذلك أنها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان هذا الانسان حيوان  
باطق وليس النطق والحياة كل واحد منهما مما يتميز عن صاحبه فيه خارج النفس بالفعل واللون  
والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المادة لا يسلم انه  
يوجد في الموجودات المفارقة بما هو واحد بالاعمال خارج النفس كثيرا لحدوده وهذا هو مذهب النصارى  
في الاقائيم الثلاث وذلك أنهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم متكررة بالحد  
وهي كثيرة بالفعل لا بالقول ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أي واحد باللفظ ثلاثة بالقوة وسنة عدد  
الاشياء والحالات التي تلحق من يضع ان المبدأ الأول ذو صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الزائدة  
وهي الكثرة التي تكون للشي من قبل حنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من قبل  
حنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من أصل مادته وصورته وذلك ان الحدود وانما  
توجد للركبات من المادة والصورة لا للباطن ولا ينبغي أن يختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ  
الأول تعالى وأما الكثرة الخامسة وهي تعدد الماهية والآنية فان الآنية في الحقيقة في الموجودات هي  
معنى ذهني وهو كون الشي خارج النفس على ماهو عليه في النفس وما يدل عليه هو مرادف للصادق  
وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الجمالية فان لفظ الوجودية على معنى أحدها  
ما يدل عليه الصادق مثل قوله ما للشي موجودا ليس بجوحد وهل هذا هو جوحد أولا هو جوحد  
كذا والثاني ما يتصل من الموجودات مبرلة الجس مثل قسمة الموجودات الى المقولات العشرة الى  
الجوهر والعرض واذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثرة وادافهم منه  
ما يفهم من الذات والشي كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل  
اسم الحرارة المقول على النار وعلى الاشياء الحارقة وهذا هو مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فاعلم اني  
القول فيه على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الآنية هي كون الشي موجودا شي  
زائدا على الماهية خارج النفس وكأنه عرض فيها واذا اوضح انها شرط في وجود الماهية فلو كان واجب  
الوجود له آنية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركبا من شرط وشرط فكان يكون ممكن  
الوجود وايضا فان عند ابن سينا أن ما وجد زائدا على ذاته وله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض  
لاحق للماهية وعليه يدل قول أبي حامدة ههنا وذلك ان قوله فان لا انسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد

رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتها المخيلة قد تعدت لانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف  
احتلافا غير يسير فان يرى النفوس البشرية بمتفاوتة في طرف الزيادة والنقصان تفاوتات متعديا الى النفوس التي تدرلك النظريات  
الكثيرة بالحواس في أقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط ومتمنا لا الى البلية الذي لا يكاد يفقه ولا فلا يتعد أن يكون لبعض  
النفوس قوة قوية بما يمكنه من تشغلها بالحواس ولا يتسولي عليها بحيث تستغرقها وتغنيها عن شغلها بل يتسع اقوتها للنظر

الى جانب العلو وجانب السفلى جميعا كما يفرق بعض النفوس في حالة واحدة بين الكتابة والكلام والمخاطبة وأعمال أخرى بذلك  
والاكثر من عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وأمثالها وتكون قوتها المقتضية بحيث تقوى على استخلاص الحسن المشترك عن  
الحسن الظاهر فيقع مثل هذه النفوس في اليقظة ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادئ المعارضة والانطباع ببعض ما يدور في عالمها  
سيكون من المغيبات وتزول الاثر منها الى ٧٨ عالم الخيال ثم منه الى الحسن المشترك حتى انه ربما سمع كلاما من منظوما من هاتفي أو

عليها أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع وليس الواحد حراً من  
ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدرك ان  
لهما وجودا في الاعميان أم لا فدل على ان الوجود الذي استعمله هنا ليس هو الوجود الذي يدل على  
ذوات الاشياء أعني الذي هو كالحسن لما لا يدل على ان الشيء خارج النفس وذلك ان اسم  
الموجود يقال على معنيين (أحدهما) على الصادق والآخري الذي يقابله العدم وهذا هو الذي ينقسم  
الى الاحساس العشرة وهو كالحسن لما وهذا هو مقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الأمور  
التي هي خارج الذهن وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى تقول في  
الجواهر انه موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجودات بذاته واما الوجود الذي  
يعني الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي يعني الصادق هو معنى في الاذهان  
وهو كون الشيء خارج النفس على ماهو عليه في النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء أعني انه  
ليس بطلب معرفة الشيء حتى يعلم انه موجود واما الماهية التي تتقدم على الموجود في اذهاننا فليست  
في الحقيقة ماهية واعمالها هي شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى هو وجود خارج النفس علم  
انها ماهية وحده وهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة اعماصارت موجودة  
بأشخاصها وانها معقولة بكنائسها وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار اليه  
وموجود غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار اليه بهذا المعنى قيل ان الأشخاص موجودة في  
الاعميان واليكليات في الاذهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الحيوانية والمعارضة وأما قول  
القائل ان الوجود امر زائد على الماهية وليس يتقدمه الموجود في وجوده يقول مغلط جدا لان هذا  
يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن  
سينا ويستل عن ذلك المعرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود  
في ذلك العرض فتوجد اعراض لانهاية لما وذلك مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع وأطس ان هذا  
المعنى هو الذي أم أبو حامد ان ينفيه عن المبدأ الاول وهو مني عن جميع الموجودات فضلا عن الاول  
اذ هو اعتقاد باطل ولما ذكر هذا المعنى من الاتحاد من قولهم اخذ يذكروا ما يقضونه انفسهم في هذا المعنى  
مما يظن منهم فقال ومع هذا فانهم الى قوله وهذا من الهائب قال فينبغي ان نتحقق مذهبهم الى قوله  
واخرهم كل مسئلة على حياها (قلت) قد أجاد في أكثر ما ذكره من وصف مذهب الفلاسفة في  
كون المأري تعالى واحدا مع وصفه بأوصاف كثيرة فلا كلام معي في هذا الا ما ذكره من تسمية  
عقلا له يدل على معنى سأل وليس كذلك بل هو الاسم الاخص بذاته عند الفلاسفة المشائين  
بخلاف ما يراه اهل الطوائف من العقول غير المبدأ الاول وانه لا يوصف بأنه عقل وكذلك قوله في العقول  
المعارضة ان فيها ما كانا وعدا وشرا ليس هو من قولهم يلزم جميع الى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل  
الحس (المسئلة السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (قال أبو حامد) اتفق الفلاسفة الى قوله  
على نفي الصفات (قلت) الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو ان تكون الصفات  
المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والارادة مفهوما واحدا واما  
ذات واحدة وان يكون ايضا العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمر يدعى في واحد والى يعسر

شاهد من طراهم ياتي أكل  
هبة وأجل شكل بخاطمه  
فيما يمس من أحواله  
وأحوال ما ينتهـل به فان  
كان لا تفاوت بين هذا الاثر  
الجسدي وبين المعاني التي  
أدركتها النفس الناطقة  
الابالكلية والجسدية كان  
ذلك وسيما صريحا والا  
كان محتاجا الى التأويل  
(ثم ان تصور ذات النفوس)  
قدت كون أسبانا لحدوث  
الحوادث من غير ان  
يكون هناك سبب من  
الاسباب الجسمية مثل  
أن الغم والغضب يوجبان  
مغضوبة البدن وتصور  
السقوط من شخص يعني  
على جذع موضوع عال  
يوجب السقوط وكذلك  
تصور الحكة يوجب  
الصحة وتصور المرض يوجب  
المرض في بعض الاوقات  
واذا كان كذلك فليس  
يستبعد ان يتفق لبعض  
من النفوس الانسانية  
القوية جدا قوة ذاتية  
ان قلنا باختلاف النفوس  
بالحقائق اول اجل تراخ  
أصلها بسببها تعدد تأثيرها  
بذاتها فتؤثر في الاجسام  
العصرية كما تؤثر في بدنها

ويكون لفرط قوتها كما هي نفس مذبذبة اسكل العالم العصري أو لبعضه فخطبها  
المسواد العصرية وان كانت غير حالة كما ان أعضاء بدنها تعطلها وان لم تكن حالة فيها فيحدث عنها انفعالات في عالم الكون  
والفساد والزلزال والظروفات والتعسف وتصير الحيوان جادا والجماد حيوانا الى غير ذلك من خوارق العادات المبركة عن الانبياء  
عليهم السلام في الفضل التاسع عشر في تجهيزهم عن إقامة الدليل على ان النفوس البشرية يتجردة عن المادة دائما



وهذا أي كون النفس مجردة وإن لم يخالف شيئا من أصول الإسلام بل بعض المحققين من علماء الإسلام كالامام الغزالي وأبي القاسم  
الراغب والحلي وأكثر أرباب المكاشفة من المتصوفة ذهبوا إليه الآن المقصود بيان ضعف أدلتهم ورد دعواهم معرفة ذلك بمجرد  
دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم (واحتجوا) عليه بوجوه (الأول) أن بعض المقولات ليس بمقسم إلى أجزاء متباينة في  
الوضع والاسكان كل معقول منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع حيثما ما إن يكون ٧٩ منقسمها بالفعل أو بالقوة فإن كان  
منقسمها بالفعل كانت تلك

على من قال ان ههنا ذاتا ومات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطاً في وجود الصفات  
والصفات شرطاً في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود أي موجوداً واحداً ليس  
فيه علة ولا معلول لكن هذا الاحواب عنه في الحقيقة ادا وضع ان ههنا شيئاً واجب الوجود بذاته فانه  
يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوده غير مركب أصلاً من شرط ومشروط وعلة ومعلول لأن كل  
موجود بهذه الصفة قاطباً أن يكون تركيبة واجباً وأما أن يكون ممكناتاً كان واجباً كان واجباً بنفسه  
لأبداً لأنه ليس سراً أنزال مركب قديم من ذاته أعني من غير أن يكون له مركب وبخاصة على قول من  
أنزل ان كل عرض حادث لأن التركيب فيه يكون عرضاً قد عاوان كان ممكناتاً فمحتاج إلى ما يجب  
اقترب العلة بالمعلول وأما انه هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وان حوزوا اعراضاً  
قدية فغير ممكن وذلك ان التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي ما علة للتركيب لأن  
التركيب شرط في وجوده او كذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية اذا انحلت لم يكن الاسم المقول  
عليها الا بالاشتراك مثل اسم المقولة على التي هي جزء من الانسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند  
ارسطاطا ليس فهو وكأن فاسد ففصلنا عن أن يكون لاعلة له وأما انه هل تفضي الظرفية التي سلكها  
ان سبباً في واجب الوجود ويمكن الوجود الى نفي مركب قديم فليس تفضي الى ذلك لأنه اذا فرضنا ان  
الممكن ينتهي الى علة ضرورية والضرورية لا تتحول ما أن يكون لها علة أو لا علة لها وان كانت لها  
علة فانها تنتهي الى ضرورية لاعلة له فان هذا القول اعيا يؤدي من جهة متنازع التسلسل الى وجود  
ضروري لاعلة له فاعلة لا الى موجود ليس له علة أصلاً لأنه يمكن أن يكون له علة ضرورية أو مادية إلا أن  
يوضع ان كل مادة وصورة بالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج الى  
بيان ولم يتفق على القول المسلول في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا عيبه  
لا يفتي دلائل الاشعرية وهو ان كل حادث له محدث الى أول قديم ليس بمركب وانما يفتي الى أول  
ليس محدث وأما أن يكون العالم والعدم شيئاً واحداً فليس معتبراً بل واجب أن ينتهي الامر في أمثال  
هذه الأشياء الى أن يتحد الماهوم فيه ما وذلك ان العالم ان كان عالمياً لم يفتي بالذي يكون به العالم عالمياً أخرى  
أن يكون عالمياً وذلك لان كل ما استفاد صفة من غيره فذلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك  
ان هذه الاجسام الحسية التي لديها ان كانت ليست حسية من ذاتها بل من قبل حياة تحملها فواجب أن  
تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حسية بذاتها أو يفتي الامر فيها الى غير نهاية  
وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة متضادة أو متساوية  
أو متوحدية بانحاء مختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكررة بل كثير تلك الصفات فذلك أمر لا ينكر  
وجوده مثل كون الشيء موجوداً وواحداً وممكناً واجباً فان الشيء الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة  
ما يصد عنه شيء غيره متى قادراً وباعلا واذا اعتبر من جهة شخصيه به أحد الفعلين المتقابلين متى مر يدا  
واذا اعتبر من جهة ادراكه لمعقول متى عالماً واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراكه وسبباً للحركة متى  
حياً اذا كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته واعماله الذي يمنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة  
قائمة بذاتها وبخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل وأما ان كانت بالقوة وليس

الاحزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول الماهية تحققي حصول واحد منها ولا معنى لشغل الشيء الاحصول ما هيته في العقل  
ففي الجزء الواحد كقائه عن الاحزاء الاخرى العقلية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن  
العوارض المادية ومع ذلك المطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم في العقولات ما هو  
غير منقسم الى اجزاء متباينة في ٨٠ الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو المنقسم غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع

والآثار انقسام تلك الصورة  
لان انقسام المحل الى  
اجزاء متباينة في الوضع  
يوجب انقسام الحال كذلك  
وكل جسم اوقوة جسمانية  
ينقسم الى اجزاء متباينة  
في الوضع فان نفس ليست  
بجسم ولا قوة جسمانية  
فتكون مجردة وهو  
المطلوب هذا غاية ما ذكر  
في تقرير هذا الدليل  
(وجوده) لاننا ان بعض  
المعقولات غير منقسم ولم  
لا يجوز ان يكون منقسما  
بالقوة الى اجزاء متشابهة  
(قولهم) لتكون الصورة  
العقلية معروضة للزيادة  
والنقصان (قلنا) ان اريد  
انه يلزم ان تكون الصورة  
العقلية معروضة لهما  
بالذات فلا نسلم ذلك ولم  
لا يجوز ان يكون عروضا  
لها بواسطة محلوها في  
النفس التي هي جسم  
معروض لهما حقيقة وان  
اريد له يلزم ان تكون  
معروضة لهما بواسطة  
عروضها لهما اعنى  
المنقسم ولكن لاننا  
ان الصورة العقلية يجب  
ان تكون مجردة عن مثل  
هذه العوارض بل الواجب  
تجردها عن مواد جزئياتها

يمنع عدم العالسة ان يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي عندهم حال اجزاء الحد ومع الحدود  
(قوله) وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله يكون ما يشي بريد ان كون هذه الصفات مقارنة للذات  
ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها كما لو تأخروا حودها عن الذات او تأخروا حودها عنها  
عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا لما حكى احوالهم قول العالسة قال فيقال لهم  
عرفتم استخالفته الى قوله بسبب (قلت) اما اذا سلم ان حصول العالسة ان هذه هي حودها وواجب  
الوجود من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له اصل لا في ذاته لها اقوامه ولا من خارج فلا  
ايكالم لهم عما لم يتم العالسة وذلك انه ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي الواحدة والحدود  
بذاتها والصفات بتغيرها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات واجبة بتغيرها او يكون  
الجميع من غير ما كان الكثرة لا في نفس الوجود بل في ذاته ان واجب الوجود بذاته يدل على هذا لان برهانهم  
لا يفتي اليه اذ كان برهانهم انما يؤدي الى ما لا علة له فاعلة رائدة عليهم (قال انا حاد) والاعتراض على  
هذا الى قوله وصده الله جميعا (قلت) قوله ولكن ابطال الحكم القسيمي الاول الى قوله على نفي الكثرة بريد  
ابطالهم ان يكون الموصوف والصحة كل واحد منهما قائما بذاته وذلك انه يلزم منه ان يستغنى كل واحد  
منهما عن صاحبه فيكون الهما مستقلين به ويكون هاتيك الاثنية اذ لا يكون هاتيك الاثنية معني به صارت  
الصفة والموصوف واحدا ولما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة وجود اثنين في الاله  
عنهما وكان الامر في البرهان يجب ان يكون باهتسأى تطل الانثنية من جهة ابطال الكثرة قال في  
انهم عكسوا قبيحا والاصل بالرفع والذي فعلوه هو معاندة لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب قول الحكم  
وذلك ان خصوصهم ينكرون الانثنية واما ما ثبت فقد علمت في غير هذا الموضوع ان المعاندة معان  
صنف بحسب الامر في نفسه وصنف بحسب قول المعاندة وان الحقيقة هي التي هي بحسب نفس الامر  
وان المعاندة الثابتة وان لم تكن حقيقة فانها قد تستعمل ايضا ثم قال ولكن المختار الى قوله واجب  
الوجود بريدانه اذ اوضح لهم هذا القسم من الانقسام التي استعملوها في ابطال الكثرة آل الامر معهم الى  
ان يشيروا ان واجب الوجود ليس عكس ان يكون مركبا من صفة وموصوف ولا ان تكون ذاته ذات  
صفات كثيرة وهذا شيء ليس يقدر ان عليه بحسب اصولهم ثم احدى بين ان المحل الذي راموا ان  
يلزموه عن انزال هذا القسم ليس بالزعم فقال فيقال لهم ان اردتم الى قوله ولا فاعل لها (قلت) هذا  
كاه معاندة ان ذلك في ان الصفات طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود بذاته واما الطريق  
الافزع في هذا في وجوب الاتحاد ولم ذلك للاشعرية فهي طريقة المعتزلة وذلك انهم يفهمون من  
الممكن الموجود الممكن الحقيقي ويريد ان كل مادون المبدأ الاول هو بهذه الصفة وحدهم من  
الاشعرية يسلمون هذا ويريد ان يصاب كل ممكن له فاعل وان التسلسل ينقطع بالانقضاء الى ما ليس  
بممكن في نفسه وحدهم يسلمون لهم ذلك فان سلم لهم هذه ظن بها انه يلزم عنها ان يكون الاول الذي  
انقطع عنه الامكان ليس محكما فوجب ان يكون بسيطا غير مركب لكن للاشعرية ان يقولوا ان الذي  
يتق عليه الامكان الحقيقي ليس يلزم ان يكون بسيطا وانما يلزم ان يكون قد لا علة له فاعله فلذلك  
ليس عند هؤلاء برهان على ان الاول بسيط من طريقة واجب الوجود ثم قال فيقال واجب الوجود  
المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاداسلم ان له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا

المحسوسة وعن عوارضها (واما قولهم) ومع ذلك بالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل الخ وليس بشئ التاويل  
اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك  
الاجزاء فجار ان يكون محلها منقسم الى اجزاء متباينة الوضع (ولو سلم) ان بعض المعقولات غير منقسم فلا نسلم انه يلزم ان  
يكون محلها غير منقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال كذلك ممنوع فان الحط منقسم الى

أخر امتدابه في الوضع في الطول والنقطة الخالة فيه غير منقسمة أصلاً (لا يقال) - لمول النقطة في الخط لأن حيث ذاته بل من حيث  
الحقوق طبيعة أخرى بها أعني الانتهاء والانقطاع والمحل في المنقسم لأن حيث ذاته المنقسمة لا يوجد حسب الانقسام بخلاف ما إذا كان  
المحل فيه من حيث ذاته المنقسمة فانه يوجب الانقسام وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار الحقوق  
طبيعة أخرى لما يلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية (لا نقول) ما ذكر كلام ٨١ على السند فلا يحصى نفعها إلا إذا ثبت

مساواته للانع وأنى ذلك  
على أجمع كون الصورة  
العقلية حالة في النفس  
من حيث ذاتها ولم لا يجوز  
أن يكون حلولها فيها  
باعتبار الحقوق طبيعة أخرى  
مما بل نقول ما ذكر وأمن  
أن حلول الشيء في الأمر  
المنقسم إلى أجزاء متمايزة  
في الوضع يوجب انقسام  
الحال كذلك أعني إذا  
كان حلول الصورة العقلية  
في المقالة من قبيل حلول  
الاعيان الخارجية في  
محالها وهو موضوع ولم  
لا يجوز أنه يكون على  
وجه آخر لا يلزم فيه من  
انقسام المحل انقسام المحل  
على أن قولهم انقسام  
المحل إلى أجزاء متمايزة  
الوضع يستلزم انقسام  
الحال كذلك منقوص  
بالقوة الوهمية إذ لا شك  
أن الصورة الخالية فيها  
كالعداة الجزئية مثلاً  
غير منقسمة إلى أجزاء  
متمايزة في الوضع فالقوة  
الوهمية إما أن تنقسم إلى  
الاجزاء المتمايزة في الوضع  
أولاً وإما أن لا تكون  
منقوص (أما على تقدير  
انقسامها) فلكون الحال

المتأول بل يريدان كانت الفلاسفة أن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة ليس  
له قابلية وإذا وضعت ذاتاً وصفت فقد وضعت علة قابلية ثم قال جميعاً عن هذا قلنا وإذا سلم أن له علة قابلية  
فقد سلم كونه معلولاً (ولنا) تسمية الذات إلى قوله والمعلولات يريد أن الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات  
الحاملة للصفات علة فاعلة فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه  
برهانكم على وجوده ليس له علة قابلية فضلاً عن أن يدل على ما ليس له ذات وصفت وأغاديل على  
أنه ليس له سبب فاعل قلت وهذا العلم ماداً لم يحسب دليلاً لهم ولو سلمت الأشعرية لاسعة أن ما ليس له  
علة فاعلية ليس له علة قابلية لما اكسر بذلك قولهم لأن الذات الذي وضعوا أعياها قابلية للصفات  
لأن الأول إذ يفترون أن الصفات رائدة على الذات وليس يفترون صفات ذاتية كما يضع ذلك المنصاري  
ثم قال (فإن قيل) كما يجب إلى قوله لزم التسلسل وأفضى الأمر إلى وجود لا محال له كالحال في العلة  
المعالية ثم قال جميعاً لهم صدقتم إلى قوله في محل (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا ما حكاه  
عن الفلاسفة ولا على ما قاله جميعاً لهم فكانه قولهم سبباً في القول في وجوب تنهاى العمل  
القابلية ولا تنهاى إلا نسبة بينهما وبين المسئلة المتكلم فيها وهي هل من شرط الماعل الأول أن يكون له  
علة قابلية وذلك أن المحصن عن تنهاى العمل القابلية غير المحصن عن تنهاى العمل المعالية فإن من  
سلم وجود الماعل القابلية فيشترط ضرورة قطع تسلسلها إليه قابلية أولى خارجة عن الماعل الأول  
ضرورة كما سلم وجود فاعل أول خارج عن المراد القابلية فالماعل الأول أن كانت له مادة فاست  
تلك المادة محدودة لا في القابلية الأولى ولا في قيامها من القوابل لاسائر الموجدات بل تلزم تلك المادة  
التي للماعل الأول أن كان له مادة أن تكون مادة خاصة به وبالجملة فيكون له وذلك أما بان تذكر هي  
الأولى له أو بان تنتهي إلى قابلية أولى وبالجملة فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشتركة  
في وجود سائر الموجدات المصادرة عن الفاعل الأول لكن أن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل  
الأول فيستلزم ضرورة أن تكون شرطاً في وجود كل الماعلات للمعلولات فتكون المادة ليست شرطاً  
في وجود فعل الماعل فقط إذ كان كل فاعل أعيا يعمل في قابل بل وإن يكون شرطاً في وجود الفاعل  
فيكون كل فاعل جسم أو هذا كماله لا تسلم الأشعرية ولا تنطليها فإن قالوا إن هذه الذات الموصوفة بهذه  
الصفات هي عندكم ليست بحسب وهذا عار عناية ما تنتهي إليه إلا كما يدل الحدلية في هذه المسئلة وأما  
الاقاويل البرهانية ففي كتب القدماء التي كتبت في هذه الأشياء وبخاصة في كتب الحكماء الأول لما  
أثبت في ذلك ابن سينا وغيره من ينسب إلى الإسلام أن أنى له شيء في ذلك فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو  
من جنس الاقوابل الظنية لأنهم من مقدمات عامة لا خاصة أى خارجة من طبيعة المخصوص عنه وقوله  
قالنا فالصفة قد انقطع إلى قوله ولا الصفة (قلت) هذا شيء لا يسلمه الخصوم بل يقولون أن من شرط الماعل  
الأول أن لا يكون قابلاً للصفة لأن المقبول يدل على هيولى وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع  
فاعل بأي صفة انتهى بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً ولا موصوف بصفة يلزم منها أن يكون له فاعل  
وذلك أن وضع الصفة المعالية الأولى يقوم به قابلية هي غير شرط في وجودها فدنظن أنه مستحيل  
فإن كل ماله شرط في وجوده فافتراؤه بالشرط هو من قبل علة غيره لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة  
لمقارنته لشرط وجوده كما لا يكون علة لوجود نفسه لأن الشرط لا يخلو أن يكون قائماً بذاته من دون

١١ - تهافت ابن رشد  
فيما غير منقسم (وأما على تقدير عدم انقسامها) فلا كونها حالة في الجسم المنقسم ويمكن  
دفع هذا النقص بأن يقال القوة الوهمية لا تدرك إلا صدقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك وأدراك صدقة الشخص  
الجسماني من حيث هي كذلك يكون بأدراك ذلك الشخص الجسماني وملاحظة العداوة منه لا بان ترتسم صورة العداوة في القوة  
الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالة في جسم منقسم إلا أن القول بأدراك القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها

لا يطابق أصولهم (وأيضا) فاعداو دوة حالة في الجسم المنقسم مع كونها غير منقسمة بخلاف المنقسم من وجه آخر (الاهم الا ان يقال) العداوة ليست صفة متو جودة في الشخص فاعمة كقيام السواد بالجسم بل هي امر اعتباري لا وجود له في الخارج أصلا لا يكون حالا فيها كحلول الأعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بسائر المقهورات الاعتبارية والعدمية ثم لو سلم أن انقسام المحل الى أجزاء متباينة في الوضع يوجب ٨٢ انقسام الحال كذلك لكن لا سلم أن النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من

كون النفس جسما منقسما انقسام تلك الصور وانما يلزم ذلك أن لو كان العلم بارتسام صورة العلم في العالم والعلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فتلحظها النفس من هناك كما تدرك ما انتش من الجبرئيات في الاشياء يستدل على أن الإدراك الغير الحسوري يعتبر فيه وجود صورة المدرك في المدرك بما يدرك أشياء لا وجود لها في الاعيان منها ما هي ممكنة الوجود ومنها ما هي محتملة الوجود وتبين بينهما وبين غيرها ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة والمعدوم الصرف لامتياز فيه ولا انصاف له بأوصاف ثبوتية فلا بد لها من وجود وأدليس في الخارج فهو في الدهن ويرد عليه أن اللازم مما ذكر ثبوت وجود تلك الاشياء في الجملة لا ثبوت وجودها في أجزائها لحوا أن تكون وجوداتها

اقتترانه بالشرط فيحتاج الى علة فاعلة اثر كيه مع الشروط اذ لا يكون الشيء علة في وجوده بشرط وجوده لكن هذه كلها أمور عامة وبالجمله فهذه المسئلة ليس يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بدته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي سائر المقدمات التي ترد عليها (المسئلة الثاني) قال أبو حامد في قوله ان العلم والقدرة في قوله واجب الوجود (ثم قال) أبو حامد راد على هذا القول وهذا هو الاول الى قوله ولا استحالة فيه (قلت) هذا تكثير من القول في معنى واحد والاصل في هذه المصنوع هو في مسئلة واحدة وهي هل يجوز في علة فاعلة فاعلية أن يكون له فاعل أولا يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين أن اقتتران الشرط بالشرط وطعن باب الجائر وأن كل حائر يحتاج في وقوعه وخروجه الى الفعل الى تخرج والى مقارنة الشرط بالشرط وطولان المقارن في شرط وفي وجود الشرط وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضا أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود الشرط فان ذاته ليست علة فاعلية لوجود العلم بها واكتفى بالشرط في وجود العلم فاعلة لولا ذلك لم يكن بد على هذه الاصول من علة فاعلية أو جبت اقتتران الشرط بالشرط وهكذا الحال في كل مركب من شرط وشرط ولكن هذا كما ينكر على الغلاسفة بوضعهم السماء قدعة وهي ذات صفات ولا يضعون لها فاعلا على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد على ما يلزم من ذلك إلا أن يصنعوا ان هذه البرهان يؤول الى ربط قديم عن رابط قديم وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في الكائنة العائدة فان هذه كلها مواضع خفى شديد وأما رضهم أن هذه الصفات ليست متقومة بها الذات فليس يصحح فان كل ذات استكملت بصفات صارت بها الكل وأشرف فذاتها متقومة بتلك الصفات فانما العلم والقدرة والارادة صيرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعالمية والذات فذاتها التي قامت بها هذه الصفات هي مشتركة لتساو المعادات فكيف يكون أمثال هذه الصفات اعراضا تابعة لذاتها هذا كما من قول من لم يرض بالصفات النفسانية والعرضية (قال أبو حامد) ورعا عولوا بفتح الى قوله الى غير ذاته (ثم قال) راد عليهم وهذا كلام لمطى الى قوله للفظة (قلت) والسكال على ضربين كامل بذاته وكامل بصفات افادته السكال وتلك الصفات تلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها لانها ان كانت كاملة بصفات كما لا بد يستل أيضا في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات فينتهي الامر الى كامل بصفاته والكامل بغيره يحتاج ضرورة على الاصول المتقدمة اداسه الى مفيد له صفات السكال والا كان ناقصا واما السكال بذاته فهو كامل وجود بذاته فالحق أن يكون الما وجود بذاته كاملا بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملا بذاته وغنيا بذاته والا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات مكمل لتلك الذات فادا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب اليه من الافعال التي توجب انها صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الاضافة (قال أبو حامد) مجسما للفلاسفة وما شنع أن تكون نحن والبارئ تعالى في هذا المعنى بحال سوى أهني أن كون السكال لذاته بصفات كماله (فان قيل) اذا أثبتتم ذاتا الى قوله من بعد (قلت) والتركيب ليس هو مثل الوجود لان التركيبي هو مثل التحريك أعني صفة انفعالية رائدة على ذات الاشياء التي قلتم التركيبي والوجود هو صفة هي الذات بعينها ومن قال غير هذا فقد اخطأ وأيضا المركب

في بعض الامور العائنة عفا كالعقل المعال مثلا ولا يكون تفاوت مدركتها الى الموجود فيه كما في ادراكها (وما يقال) انه اذا ثبت للاشياء وجود علم في الجملة فاظهار انها موجود في أذهانها السكونها معلومة لنا فشي غير معتد به في أمثال هذه المقامات (فان قلت) لو لم يكن للاشياء وجود في نفوسنا بل في الامور العائنة عفا كانت مدركة لنا دائما او غير مدركة لنا أصلا لولا ادراكها في وقت درن وقت لزوم الرجحان بلامرجح (قلت) لا سلم ذلك ولم لا يجوز أن يكون ادراكها لتلك الاشياء المنطقية

في الأمور الغائبة عناءة وقفا على توجه النفس و زوال المانع وحصول استعدادهما لا يحفظنا من هذا فلا يدوم أدراكه لعدم دوام شرطه لا لعدم الارتسام فيها ثم يقول لم لا يجوز أن تكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع الصورة المعقولة في قوة من قواها كما كان انطباع صور المحسوسات في قوتها ولا نسلم أن كل قوة حسمائية فهي مقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور (الوجه الثاني) اما عقل المعهزم السكلي وذلك ظاهر لا سترة به ولا بد أن يكون ذلك السكلي مجردا ٨٣ عن جميع اللواحق المادية من

وضع معين وشكل معين ومقدار معين لاشتراكه بين الأشخاص ذوات المقادير والارض سماع الاشكال المختلفة وليس العقل الابحصول صورة المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسما أو جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين ووضع معين لأن كل جسم أو جسم ما في ذلك فتكون الصورة العقلية الحالة فيها موصوفة بتلك الشكل والوضع والمقدار لسبب جوهريا فيهما فلا يكون المفهوم السكلي مجردا عن جميع العوارض المادية وقد ثبت انه كذلك فبين انما ليست بجسم ولا جسمانية (وحواله) انه ان اريد بقوله لا بد أن يكون المعهزم السكلي مجردا عن جميع اللواحق المادية أنه يجب أن يكون كذلك بحسب نفسه فسلم ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم أو جسم ما لأن اللازم منه انصافه بتلك العوارض من قبل محله وهو لا ينافي بحدوده عنها بحسب ذاته

ليس يقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم أن ينتهي الامر الى مركب قديم كما ينبغي الامر في الموجودات الى موجود قديم وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير موضع وأيضا اذا كان الامر كذلك ان التركيب أمر زائد على الوجود فلغاقل أن يقول ان كان يوجد مركب من ذاته فتسبب وجوده متحرك من ذاته وان وجد متحرك من ذاته فتسبب وجوده لا بد من ذاته لأن وجوده لا بد من وجوده ما بالقدرة الى الفعل وكذلك الامر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الموجود لانه ليس صفة رائدة على الذات وكل موجود لم يكن وقتنا وجودا بالقوة وقتنا وجودا بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة الحركة ولذلك احتاج كل متحرك الى محرك والفصل في هذه المسئلة ان المركب لا يحل أن يكون كل واحد من جزائه وأجزائه التي تركب منها شرطيا ووجود صاحبها يتبع مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند المشائين أولا يكون كل واحد منها شرطيا ووجود صاحبها أو يكون أحدهما شرطيا وجودا والثاني ليس شرطيا وجودا فالأول القسم الأول فليس يمكن أن يكون قديما وذلك ان التركيب نفسه هو شرطيا وجودا لاجزاء فليس يمكن أن تكون الاجزاء هي عللة التركيب ولا التركيب عللة نفسه الا لو كان الشيء عللة نفسه ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة ولا بد لها من فاعل يخرجه من العدم الى الوجود وأما القسم الثاني أعني ان لم يكن ولا واحد من الجزأين شرطيا وجودا صاحبه فان أمثال هذه اذا لم يكن في طباع أحدها أن يلزم الآخر فانه ليست تركب الا بتركيب خارج عنها اذا كان التركيب ليس من طباعه الذي به تنقوم ذاتها أو يتبع ذاتها وأما ان كانت طباعها تنتمي في التركيب وهما في أنفسهما قديمان فواجب أن يكون المركب منه ما قديما لكن لا بد له من عللة تعدد الوحدة لانه لا يمكن أن يوجد شيء قديم الوحدة لانه بالعرض وأما ان كان أحدهما شرطيا وجودا الآخر والأخر ليس شرطيا فيه كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية فان كان الموصوف قديما ومن شأنه أن لا تتفارق الهممة فالمركب قديم وإذا كان هذا هكذا فليس يصح أن يجوز تجزؤ وجود مركب قديم الان تبيين على طريق الاشعرية ان كل جسم محدث لانه ان وجد مركب قديم وجدته اعراض قديمة أحدها التركيب لا أصل ما عنون عليه وجوب حدوث الاعراض أنه لا تكون الاجزاء التي تركب منها الجسم عندهم الا بعد انقراق فادحوزا مركبا قديما يمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه انقراق وحركته لم يتقدمها يكون واذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو اعراض قديمة ولم يصح لهم أن مالا يخلو عن الحوادث حادث وأيضا قد قيل ان كل مركب غايي يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته وإذا كان ذلك كذلك فالواحد بهما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل الواحد ان كان رأيا فاعله الذي هو افادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أرلى لافي وقت دون وقت فان الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين حروجه من القوة الى العمل هو فاعل محدث ضرورة وفعله محدث ضرورة وأما الفاعل الاول فمعية يتعلق بالمفعول على الدوام والمفعول تشعربه القوة على الدوام فلي هذا ينبغي أن يفهم الامر في الاول تعالى مع جميع الموجودات وهذه الاشياء اذا لم تكن ان تبيين في هذا الموضع قلتم غريب عنها اذا كان الغرض اعماها وأن تبيين ان ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الاقاويل هي اقاويل غير برهانية وأكثرها

وان اراد به يجب أن يكون كذلك مطاقا منوع وما ذكر في سبانه لا يفيد ذلك لان التحرر عن هذه الاعراض بحسب الذات كاف في مطابقتها للأشخاص ذوات المقادير والارضاء والاشكال المختلفة لان مطابقتها لتلك الأشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله واقترانه لها بسبب الحلول في المحل لا ينافي مطابقة بحسب الذات لتلك الاشكال المختلفة والارضاء والمقادير ولئن سلمنا ذلك ولكنه لا نسلم ان العقل لا يكون الابحصول صورة المعقول في العاقل ولم لا يجوز أن يكون انكشف الاشياء للنفس من دون ارتسام



صورة المعقول فيها بل في مجرد آخر فخطاه النفس من هناك ولولم أن التمثل أعيا، كون بمحصول صورته المعقول في العاقل ولكن لا سلم أنه يلزم منه أن يكون المفهوم الكلّي مجردا عن جميع العوارض وأما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها التحول السوادى الجسم وهو ممنوع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف الخلال بما تصف به المحل من الموضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة العقلية في النفس من هذا القبيل ٨٤ ولولم ذلك فاعلم أن ما ذكرنا من الصور العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلّي هو

المماهية المعروفة باسمها وتسمية الصورة العقلية كلية مجاز باعتبار أن المفهوم المعلوم بها كلّي ونسبة الصورة العقلية إليها اكسبة صورة القرص المنقوشة على الجدار إلى ذات القرص فكأن الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشيخ للقرص الموجود في الخارج لأنها عين حقيقة كذلك الصورة العقلية بالنسبة إلى ماله تلك الصورة (لا يقال) الأدلة الدالة على الوجود الذهني دالة على أن الحاصل في النفس هو عين الماهية لأمثالها وشيها (لأننا نقول) لا نسلم ذلك بل اللازم منه وجود المفهومات المعقولة في قوة دراية أشلاء لا يلزم اتصاف المدومات بالماها بالصفات الثبوتية ولذا يلزم تميزها حين هي معدومة وأما أن تلك القوة المدركة التي يكون وجود المفهومات فيها هي النفوس البشرية فلم تدل عليه تلك الأدلة كما تحققت آنما (الوجه الثالث) أن النفس

سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون جدلية فإن الأقوال البرهانية قليلة جدا وهي من الأقوال غيرلة الذهب الأبرير من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر وانرجع إلى ما ذكرناه (قال أبو حامد) فكل مسائلكم في هذه المسئلة تخيلات إلى قوله لا محالة (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال أن الأول يعقل ذاته ويعقل غيره وأن علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا تخويه فإن هذا يعلم منه عينان أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره وهذا لا يصح البتة والمعنى الثاني أن يكون علم الإنسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات فإن كان الإنسان كالأشياء أعيا علم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الأشياء فعلم الإنسان ضروري بغيره هو علمه بشائر الأشياء لأنه أن كان غيرا فذاته غير علم الأشياء وذلك بين في المصانع فإن ذاته التي يسمى بها أصابع البت شيئا أكثر من علمه بالمصنوعات وأما قوله أنه لو كان علمه بنفسه هو علمه بغيره لكان نفيه نفيها وإثباته إثباتها لأنه لو كان علم الإنسان بنفسه هو علمه بغيره لمكان إدراكه يعلم الغير لم يعلم ذاته أعني إذا جهل الغير جهل ذاته وإذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة كاذب من جهة لأن ماهية الإنسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى فإذا جهل معلوما ما قد جهل جزأ من ذاته وإذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فنفي هذا العلم عن الإنسان هو نفي علم الإنسان بنفسه لأنه إذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد انتفى علم الإنسان بنفسه وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الإنسان وليس يوجب انتفاء هذا العلم عن الإنسان انتفاء علم الإنسان بنفسه وكذلك الحال في الاتصاف فانه ليس علم زيد بغيره هو نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بغيره (قال أبو حامد) فإن قيل هو لا يعلم الغير إلى قوله لأن الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة يدين على أصول لهم يجب أن تقدم فتكلم فيما فهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا أن البرهان قادهم إليه يلزمهم شيء من هذه الالزامات كما هو ذلك أن القوم يذهبون أن الموجود الذي ليس بجسم هو ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن الصور أعيا كانت غير عالمة لانها في مواد فاد وجده شيء ليس فاعلم ما مدد علم أنه عالم وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في نفس من مادتها أصارت علما وعقلا وأن العقل ليس شيئا أكثر من الصور المتجردة عن المادة وإذا كان ذلك كذلك فبما كان ليس مجردا في أصل طبيعته فالتى هي في العقل مجردة في أصل طبيعته أخرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء وأن العقل ليس شيئا أكثر من أدراك المعقولات كان العقل منها هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ولم يكن هناك معرفة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا وأما تصدير عقلا بغير العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منها هو المعقول من جميع الجهات فإن التي شيء في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات ولا بد وأن العقل ليس هر شيئا أكثر من أدراك نظام الأشياء الموحدة وترتيبها ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق أن لا يستند في عقل الأشياء الموحدة وترتيبها إلى الأشياء الموحدة وترتيبها آخره معقولة عما الآن كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع لنظام الموحدة في الموجودات ومستكمل به وهو ضروري وقصر

الناطقة تقوى على أدراك ذاتها وأدراك أركانها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وأدراك أركانها فلا شيء من النفس وقوة جسمانية هي مجردة وهو المطلوب (وحواله) أنا لا نسلم أنه لا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها واعتباره أن الحواس الخمس الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا تدرك ذاتها ولا أدراك أركانها ولكن لا يلزم منه الحكم الكلّي ولم لا يجوز أن تكون قوى أخرى جسمانية تعارفها في أن تدرك ذاتها وأدراك أركانها وأن القوى الجسمانية

مقتضاها بالحقبة فيجوز أن ثبت لأحدنا حكم لا يثبت له شيء أولاً ترى أن قوة البصر لا تنفذ الأحاسيس إذا كان البصر متممًا للأبصار  
 بخلاف سائر الحواس الظاهرة فانها لا تدرك محسوساتها عند ملاقاتها لمحل الحواس ودعوى أن كون المدرك مدركاً لذاته وأدراكه  
 مشروط بتجرد المدرك ممنوع إلا أن يقوم عليه البرهان (الوجه الرابع) أن النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضو من الأعضاء  
 لكانت دائمة التعقل له أو غير متممة له أصلًا وبالتالي باطل بقسميه لا نأندرك ٨٥ القلب والدماع وسائر الأعضاء التي

يتوهم حلول النفس فيها  
 في بعض الاوقات دون  
 بعض ما تقدم مثله (أما  
 الملامسة) فلان التعقل  
 لا يكون الانحصول ماهية  
 المعقول للعقل اما بعينها  
 كما في العلم الحضورى أو  
 بصورتها كما في العلم  
 الانطباعى فان كان ادراك  
 النفس لذلك العصور  
 يحصل عينه لم أن تدركه  
 أبداً لان عين العضو حاصل  
 لها أبداً وان لم يكن يحصل  
 عينه بل يحصل صورته  
 لم أن تدركه أبداً لان  
 حصول صورة العضو في  
 النفس الحسنة في ذلك  
 العضو فرضا غير ممكن  
 لاستلزام اجتماع المثلين  
 في مادة واحدة وانه محال  
 (وحواله) ان لا ننسى  
 الملازمة وما ذكره لبيان  
 من أن التعقل لا يكون الا  
 بحصول ماهية المعقول  
 للعقل اما بعينها أو  
 بصورتها ممنوع بل  
 التعقل حالة اضافية  
 مخصوصة تحصل من  
 العقل والمعقول فاذا  
 حصلت تلك الحالة  
 الاضافية بينهما وبين محلها  
 قلنا كان أو دماغاً أو غيرهما

فما يمتد له من الاشياء ولذلك كان العقل منه قسماً عارفاً تضييه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام  
 الموجود فيها فان كانت طبائع الموجودات حارياً على حكم العقل وكان هذا العقل الذى فيه ما يقصر عن  
 ادراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب  
 والحكمة الموجودة في موجود موجود وواجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذى منه هو السبب في النظام  
 الذى في الموجودات وأن يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فصلاً عن الجزئية لان الكليات معقولات  
 تابعة لموجودات ومأخوذة عن ذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة لموجودات تابعة  
 من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لانه علمه شيء آخر جاعل ذاته لانه كان يكون معلولاً  
 عن الموجود الذى يعقل لانه لو كان يكون مقصراً وإذا فهمت ههنا من مذاهب القوم فهمت أن  
 معرفة الأشياء بعلم كلي هو علم ناقص لانه علم لها بالقوة وان العقل المعارق لا يعقل ذاته وأنه علمه  
 ذاته يعقل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذى في جميع  
 الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذى تنقله اقوى الماعلة دوات النظام والترتيب الموجود  
 في جميع الموجودات وهى التى تسمى العلاقة الطبايع فانه يظهر أن كل موجود فيه أفعال حاربه  
 على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن أن يكون ذلك باعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل  
 الذى فيما قبل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كذا ولا جبراً فاذا فهمت ههنا من  
 مذهب القوم انجحت لك جميع الشكوك التى أوردها هذا الرجل عليهم في هذا الموضوع وإذا أنزلت أن  
 العقل الذى ههناك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذى فيها هو الذى  
 يلحقه التعداد والكثرة وأما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك أنه يرى عن الكثرة اللاحقة لهذه  
 المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذى فيه ما إذا رآه كدات الشئ غير  
 ادراكه انه مبدء الشئ وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبهة من ذلك العقل وذلك  
 العقل هو الذى أعاده هذا الشبه وذلك أن المعقولات التى في ذلك العقل يرتبة من النقاى التى لحقتها  
 في هذا العقل ما ههناك مثلاً ذلك أن العقل انما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لان ههنا عقلاً لا هو  
 المعقول من جميع الجهات وذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهى موجودة له ضرورة من قبل  
 موجوده تلك الصفة كاملة مثلاً ذلك أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهى موجودة له من قبل شئ  
 هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حياً ناقصة فهى موجودة له من قبل شئ حى بحياة كاملة وكذلك  
 ما وجد عاقل ناقص فهو موجود له من قبل شئ هو عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل  
 عقلى كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة  
 حكية وليست ذوات عقول فههنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية ومن لم يفهم  
 هذا المعنى من ضغفاء الحكماء هو الذى يطلب هل المبدء الأول يعقل ذاته أو يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته  
 فان وضع أنه يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته لم أنه يستحيل بغيره رأى وضع أنه لا يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته  
 لم أن يكون جاهلاً بالموجودات والحب من هؤلاء القوم أنهم يزعموا الصفات الموجودة في الباري تعالى  
 وفي المخلوقات عن النقاى التى لحقتها في المخلوقات وحلول العقل الذى فينا شبيه بالعقل الذى فيه

من الأعضاء حصل شعور القوة العاقلة بمحلها وإذا لم تحصل لم يحصل لها شعور به (وان سلمنا ان التعقل لا يكون الانحصول ماهية  
 المعقول للعقل) لكن لا ننسى انه اذا كان ادراك النفس محله يحصل عينه لم أن يدركه أبداً واعمالهم ذلك لو كان حصول عينه لها  
 كافياً في ادراكه (ولم) لا يجوز أن يكون موقوف على شرط آخر كالوجه وغيره فاذا حصل حصول الادراك وإذا لم يحصل لم يحصل وان  
 سلمنا ان ادراك المحل اذا كان باعتبار حصول عينه لم أن يدركه دائماً ولكن لا ننسى انه اذا كان باعتبار حصول صورته لم أن لا يدركه

دائماً (قولهم) لان حصول صورة العنصر في القوة المأولة الخالصة في ذلك العنصر يستلزم اجتماع المثلثين في مادة واحدة بمنزلة وانما يلزم ذلك لو كانت صورة العنصر مأولة للعنصر وليس كذلك بل الصورة شح ومثال لايمان لا في الحقيقة وقد عرفت انه لا دلالة للدلالة الدالة على الوجود الذهني على كونه الحاصل في النفس الانسانية عين ماهية المعقول (ولو سلم ان الصورة العقلية مماثلة للامر الخارجي) فلا نسلم لزوم ٨٦ اجتماع المثلثين في مادة واحدة بل اللازم هو حصول أحد المثلثين في الآخر انقسام

وهو احق شئ بالتبريه وهذا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه (الوجه الثاني قال أبو حامد) هو ان قولهم اني قوله من كل وجه (قلت) تحصيل الكلام هنا في سؤالين (أحدهما) كيف صار علمه بداته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وانه يوجد في عقل الانسان من هذا ما هو الذي وقفنا على وجوب وجوده في العقل الأول (والسؤال الثاني) هل هو يتكرر علمه بتكرار المعلومات فانه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وتغير المتناهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهية (والجواب) عن هذا السؤال انه ليس يمنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علمه متفرقا من جهة أنه يكون هنالك علوم كثيرة وانما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلوم عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعلمه نحن لكان عقله معلولا عن الموجودات العقلية لانه وقد قام البرهان على انه على الوجود والاكثرة التي في الفلاسفة هو أن يكون عالما لا بنفسه بل بعلمنا قد علم ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه تعالى في كثرة المعلومات الاعلى طريقا الجدل فانه السؤال من الكثرة التي عندهم الى الكثرة التي في المعلومات نفسه افعول من افعال السفسطائيين لانه ارفعهم اهم كما نفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول كذلك نفون الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك انه ليس تعدد المعلومات في العلم الا في كنهه في العلم الانساني وذلك انه يلحقه في العلم الانساني تعدد من وجهين (أحدهما) من جهة الحيات والاشياء يشبهه التعداد المكاني والتعداد الثاني تعدد ما في أنفسها في العقل من أعني التعداد الذي يلحق الجنس الأول كأنك قلت ان وجوده انقسامه الى جميع الانواع الداخلة تحتها فان العقل مثلا هو واحد من الأقسام الكلية المحيطة بجميع الانواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الانواع وهو بين ان ادانته في العلم الا في كنهه في العلم الانساني انه يرتفع الى هذا التعداد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل مما ادراكه الا لو كان العلم مناه هو بعينه ذلك العلم الا في ذلك مستحيل ولذلك اصدق ما قال القوم ان للعقول حدائق عنده لا تعدد وهو الجزع عن التكيف الذي في ذلك العلم وايضا قالوا العقل مناه هو علم الموجودات بالقوة لا علم بالعلم والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكل ما كان العلم ما أكثر كلية كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم وليس يصح على العلم الا في كنهه أن يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة لان العلم بالقوة هو علم في هيولى فلذلك ترى القوم ان العلم الأول يجب أن يكون علما بالفعل وان لا يكون هنالك كلية أصلا ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الانواع المتولدة عن الجنس وانما امتنع عند ادراك ما لا نهاية له بالفعل لان المعلومات عنده نامنفصلة بعضها عن بعض فاما ان وحدها علم تحديه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء هذا كله مما يزعم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم واذا لم يفهم نحن من الكثرة في العلم الا في كنهه الكثرة وهي منتفية عنه فعلم واحد وبالفعل سبحانه لكان تكيف هذا المعنى وقصوره بالحقيقة متمنع على العقل الانساني لانه لو ادرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالثخص عندنا هو العلم بالفعل علما ان علمه هو واشبهه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وان كان لا كيدا ولا تخصيا ومن فهم هذا

الصورة في العنصر أو حصول أحد المثلثين فيما يحصل في المثل الآخر انقسام الصورة في القوة العاقلة لم يتم الدليل على استحالة شئ منها (فان قلت) اذا عقل الجسم الذي هو محمول الماطقة وقد عقل صورته الجسمية والنوعية الخالصة في مادة والماطقة المنتهية بصورة تلك الصورة الجسمية والنوعية ايضا حاله في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متمائزتان احداهما عينية والاخرى عقلية لان الحال في الحال في الشئ حال في ذلك الشئ (قلت) لا نسلم أن الناطقة حالة في العادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم ولا نسلم انه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية الخالصة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلثين في مادة واحدة وما ذكر من ان الحال في الحال في الشئ حال في ذلك الشئ ممنوع فان حلول أحد الشئيين في الآخر ليس

عبارة عن مقارنته ما بأي وجه كان والالم يكن أحدهما كونه حال في الآخر أولى من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولا شك انه لا يلزم من كون الشئ ناعته الشئ أن يكون ناعته الحاله ولا ترى ان السرعة الناعته للحركة لا تكون ناعته للجسم الذي هو محمول لتلك الحركة (لا يقال) بل لا يلزم اجتماع المثلثين في مادة واحدة لانه يمكنه يلزم حلول أحد المثلثين في الآخر والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلثين في محل واحد قائم بعينه هذا الذي يلزم على تقدير حلول

أحدهما في الآخر أيضا عدم الامتياز بينهما أما بحسب الماهية ولوازمها فالكون هما مثليان وأما بحسب العوارض فليسوا سوى تسبتهما اليهما  
(لأننا نقول) لأن سلم عدم التمايز بالعوارض لأن أحدهما ناعت للآخر والآخر موعوت به وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما إذا  
كانا حائزين في محل واحد ثم لو سلم لزوم اجتماع المثليين في مادة واحدة ولا نسلم استحالة اجتماع المثليين في مثل هذه الصورة بل الاستحالة  
اعتاد كونها إذا كان المثليان موجودين بالوجود المتأصل وأما إذا كان اجتماعهما ٨٧ في المحل بأن يكون أحدهما وجودا

فيه بالوجود العيني والآخر  
بالوجود الطلي فلا استحالة  
أذ السبب لاستحالة  
الاجتماع ولزوم عدم  
الامتياز بينهما وإذا كان  
أحدهما موجودا بوجد  
عيني والآخر بوجد طلي  
يحصل التمايز بينهما بهذا  
الاعتبار فلا يلزم المخدور  
ثم إن سلمنا الملازمة فلا  
نسلم بطلان اللازم ولم  
لا يجوز أن يكون في بدن  
الإنسان عضو ص غير غير  
متعقل ولا مدرك  
بالتشريح أصغره ويكون  
حلول الناطقة في ذلك  
العضو وما يقال من أنها  
لو كانت منطبعة في عضو  
من أعضاء البدن لكان  
أولى الأعضاء بذلك هو  
العضو الرئيس وذلك هو  
القلب أو الدماغ على  
اختلاف الرأيين فتكون  
على تقدير كونها حالة في  
العضو وحالة في أحدهما  
دون سائر الأعضاء فتش  
غير معتد به كما لا يخفى (ثم)  
إن ما ذكره من الدليل  
لوتلزم أما كون النفس  
عالمية نصفاتها دائما أو غير  
عالمية بها دائما لا أدراكها  
لها ما يحصل أعيانها لها

فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وغير ذلك من الآيات الواردة في  
هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خالف ابن سينا عنده هذا غيره من الفلاسفة إلى قوله وتخييله (قلت)  
الجواب عن هذا كله بين ما قلناه وذلك أن القوم اعلموا أن يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير  
أخص وجوده الثلاث جميع المعلومات والأشرف وجوده أخص لأن العلم هو المعلوم ولم يفهم من جهة  
أنه يعلم ذلك الغير يعلم أشرف وجوده من العلم الذي يعلم نحن به الغير بل واجب أن يعلم من هذه الجهة  
لأنها الجهة التي من قبلها وجود الغير عنه وأما النظر في حواجز كثرة المعلومات في العلم الالهي فمسئلة  
ثانية وقد ذكرناها ولم يفهم القوم من أجل هذه المسئلة إلى القول بأنه لا يعرف الأدوات كما توهم هذا  
الرجل بل من أجل ما قلناه وهو بالجهة للأشياء علمه علمنا الذي في غاية الخفاصة له ما بين سنا الغرام  
أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم الأداة ويعلم سائر الموجودات يعلم أشرف عما يعلم به الإنسان إذا كان  
ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله أن علمه به هو بنفسه وبغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته وإن كان  
لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا يصح من سائر الفلاسفة  
بل هو قول جميعهم واللازم عن قول جميعهم وإذا قرر هذا فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من  
الحل على الحكمة مع ما يظهر من موافقة الرجل لمعنى أكثر آرائهم (قل أبو حامد) جميعا عن  
الفلاسفة فإن قيل إذا ثبت إلى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد بجميع ما علم ما كان العلم واحدا إلى  
قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كلام طويل غاية خطي أوجد لي وتصوير ما حكاه في نهرية  
الفلاسفة في كون علم الله متحدا اختان تحتهم ماله يظهر أن في المعقولات منها أحوال لا تتكرر ذوات  
المعقولات بكثرتها كما يظهر في الموجودات أحوال لا تتكرر الذوات بكثرتها مثل أن الشيء واحد  
وهو وجوده وفنوري ويمكن أن هذا إذا كان موجودا فهو دليل على وجود علمه متعدي محيط بعلم  
كثيرة بل غير متناهية فالجواب الأولى التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الأمور الذهبية التي تلحق  
المعقول في النفس وهي فيه شبيهة بالأحوال في الموجودات عند اعتبار الإضافات الموجودات فيها  
والإسقاط وذلك أن الإضافات اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها أحوال لا تتكرر المعقولات  
بها ويحتج على ذلك بأن الإضافات اللاحقة للأمور بالإضافة هي من هذا الباب فهو يعاند هذه الحقبة  
فإن بالإضافة والمضافين علوم كثيرة وإن علمها بالآية مثلا غير علمها بالآب والابن والحق أن بالإضافة  
صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات وأما بالإضافة التي في المعقولات فهي أن  
تكون حالا أولى منها أن تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله لأنه شبه العلم الإنساني بالعلم  
الالهي ورام أن يجعله عاينا يظهر في العلم الإنساني فقد نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين  
في غاية التبعاعد لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف وأما  
الحجة الثانية فهي أن العلم الشيء بعلوم واحد ونعلم أن العلم بعلوم هو حال في العلم الأول لاصفة زائدة عليه  
والدليل على ذلك أنه غير نهائي وأما ما أحاط به من أن هذا العلم هو علم ثان وأنه لا تسلسل فلا  
معنى له إذ معروف من أمره أنه يتسلسل وليس يلزم من كون العلم عالما بالشيء عاينا أن يعلم أنه يعلم أنه  
يعلم أن يكون إذا علم أنه يعلم فقد علم علم زائد على العلم الأول بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم  
الأول ولذلك لم يمتنع عليه المرور إلى غير نهائية ولو كان عالما كما تبدأ زائدة على العلم الأول لم يصح

فلزم كونها عالما بها دائما وأما بحصول صورها فيلزم أن لا تكون عالما بها أبدا والالزام اجتماع المثليين في محل واحد هو النفس  
الناطقية وكلها محال لأن كثير من صفات النفس يدرك في وقت ولا يدرك في آخر (ورده) الحكم المحقق بأن صفات النفس  
منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها كيكونا مدركة لذاتها وإلى ما يجب لها بعد مقايستها إلى الأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة  
وغيره وجوده في الموضوع والنفس مدركة للهيبة الأول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الإحالة

المقاسة لغير تلك الحالة (واعترض) عليه أولاً بان ادراك الذات اذا كان من قبيل الصنف الأول لزم أن تكون مدركة لادراكها كذا لزم عدمها كذا لزم علوم غير متناهية (وأجيب) بأن العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار وط فاللزم أن يكون لها علوم غير متناهية متغيرة بالاعتبار ولا استغالة فيه وثانياً ما نحن نعلم بالضرورة أن كثيراً من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع ٨٨ كونها من الصنف الأول وأجيب بان الغلبة وعدم الاستحضار اعلمها عن

فيه المروءة الى غير نهاية وأما الجحمة التي ألزمها الله لاسعة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية وأنه علم واحد فهي مقبولة بحسب اعتقاد قول القائل لا مقاومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة لانها كالكلمة لهم عن الألبان يرضوا ان علم الداري تعالى ليس بشيء في هذا المعنى علم الخلق فانه لا أجل من معتقدان علم الله تعالى لا يحالف علم الخلق الا من باب النكبة فقط وهذه كلها أقاويل جديدة والذي يعتد عليه ان علم الله تعالى واحد وأنه ليس معلولاً عن المعلومات بل هو علة لها والشيء الذي أسماه كثيرة هو لعمري كثير وأما الشيء الذي هو لولائه كثيرة فليس يلزم أن يكون كثيراً بل هو الذي به المعلومات كثيرة وعلم الأول لا يشك في أنه انتبهت به الكثرة التي في علم الخلق كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم والمتكلمون يرضون بهذا من أحد أوصولهم وأما هذه الأقاويل التي قيلت هي ما نهى كلها أقاويل جديدة وأما قوله أن قصده هو ما ليس هو معرفة الحق وإنما قصده ابطال أقاويلهم واطهار دعاويهم الباطلة فقط لا يليق به بل بالذي في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من التمهيد وفاق الماس فيما وضع من الكتب التي وضعها للاستفادة من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وحيث اذا أخذوا في شيء فليس من الواجب أن ينكروا فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولم يكن لهم الاصناعة المنطق له كان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها وهو معروف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيما لنا آيات ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم أحد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ الفيلسوف الى أن استخرجها من كتاب الله تعالى أفبحر زمان استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملكه الاسلام صفة وذكره أن قول فيهم هذا القول وان يصرح بدمهم على الاطلاق ودم علومهم وان وضعنا لهم مخطوطة في أشياء من العلوم الالهية فاما انما نتج على حطهم من القوانين التي علموا بانها في علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلزموا على الترتيب على خطأ أن كان في آرائهم فان قصدهم اعلمهم معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مذبحهم مع انه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قولاً يتدبه وليس يعصم أحد من الخطأ الا من عصمه الله تعالى بأمر المحي خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا أدري ما حل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل أسأل الله العزيمة والمعرفة من الرأى في القول والعمل والذي حكاه عن صفات ايمان من اتبع الشريعة في هذه الأشياء هو الذي يقوله محققو الفلاسفة لأن قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات الخلق حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي (قال أبو حامد) فان قيل هذا الاشكال الى قوله في مسألة مفردة (قلت) الكلام في علم الباري تعالى بداهة وغيره مما يحرم على طريق الجد في حال المطابقة فصلا عن ان ثبت في كتاب فانه لا تنتهي أفهام الجهور والى مثل هذه الدقائق وادخيل معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم اذ كان المكافئ في سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طاقته أفهامهم ولذلك لم يفتهم الشريعة الذي قصده الأول تعليم الجهور وفي تعهيم هذه الأشياء في الباري تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا

النفس يدق بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصورهما فانه دائم وكلامنا فيه ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مكبر ومحملة لما يحده الانسان من نفسه فاما نحن نعلم بالضرورة عدم علمنا بالقدرة والسكوة والاحتجاج الى غير ذلك من صفات النفس الخاصة لها في بعض الاوقات (ثم) ان الفرق بين الصفات الحقيقية والاضافية بأن الصفات الحقيقية مدركة للنفس دائماً والصفات الاضافية مدركة حالة المقاسة دون غير تلك الحالة لا تتفاء شرط ادراكها حيث تدور المقاسة مع كون كل منهما حاصلة للنفس دائماً لا يدفع القبض بالصفات الاضافية للنفس فان ادراك النفس لها ان كان يحصل أنفها لزم أن تكون مدركة لها دائماً وان كان يحصل صورها لزم أن لا تكون مدركة لها أصلاً لاسيما لزام اجتماع المتلبي في محل واحد (فان قلت) ادراكها يحصل لنفسها الأهم لما كانت أمور

اضافية والامور الاضافية مشروطة في تعقلها لا تعقل المضاف اليه ضرورة ما يتبع تعقل الامور الاضافية بتدوين المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه تعقلت هي أيضاً والا فلا (قلت) اذا جاز أن يكون الشيء حاصل للنفس دائماً ولا يكون ادراكها دائماً لا تتفاء شرط ادراكها ان يكون الجسم الذي هو محل الماطة حاصل للنفس دائماً ولا يكون ادراكها دائماً لا تتفاء شرط ادراكها في بعض الاوقات وعدم كون محل الماطة اضافة الى شرط تعقله



بتعقل المضاعف اليه لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط آخر (الوجه الخامس) لو كانت النفس الناطقة حالة في جسد كان تعلقها بالآلات الجسمية انية لان القوة الحادثة في الاجسام اعما تفعل وتقبل بتوسطها ولو كان تعلقها بالآلات الجسمية مانية لكان كلما تعرض لتلك الآلات كالل وضف تعرض لها في تعلقها كلال وضف لان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه كما تضاف قوة الاحساسات وقوة الحركة الحادثة في البدن بضعه كما في سن الاخطاط لكن ليس كلما ٨٩ تعرض للآلات البدنية كلال

يعرض للنفس في تعلقها  
كلال بل قد تكل  
الآلات ولا تكل هي في  
تعلقها بل اما تثبت واما  
تريد وتو (لا يقال)  
استثناء نقض التالي  
هنا غير صحيح لان الحد  
الشيخ المحرم تعرض له في  
تعلقاته ضف وكلال  
كلال الآلة البدنية  
(لانا قول) الثاني ههما  
موجبة كلية واستثناء  
نقيضها رفع ايجاب كلي  
(وما ذكر) من الموحدة  
الجبرية لا يدفع محتملان  
الايجاب الجزئي لاني في  
رفع الايجاب الكلي بل  
انما يسي في السلب الكلي  
ونحن ما دعينا ذلك وقد  
يقرر هذا السؤال على  
وجه المعارضة (تقريره  
أن يقال) لو عرض لقوة  
التعقل اختلال الآلة  
وجب أن يكون التعقل  
بالآلة امكن المزموم حتى  
كما في أواخر سن الاخطاط  
فاللازم مثله ويحجب  
حيث لا يمنع الملازمة فان  
اختلال التعقل باحتلال  
الآلة في أواخر سن  
الاخطاط لا يدل على ان  
العقل حال في الجسم عاقل

يعني عندك شيئا بل واضطر الى تفهيم معان في المادى تعالى بتمثيلها بالحوارح الانسانية مثل قوله تعالى أولم يروا أنا خلقناهم مما علمت أيدينا أعما فهم لها ما السكون وقوله خلقت بيدي فهذه المسئلة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان ثبت في كتاب الا في الموضوعات على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان تقرأ على ترتيب وبعد تفهيم بل آخر بضيق على أكثر الناس النظر فيها على الحوار البرهاني اذا كان ذا فطرة قائمة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس والكلام في هذه الاشياء مع الجوه وهو غير منزلة من سقي السموم ابدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم اغما هي أمور مضافة فانه قد يكون سمها في حق حيوان شئ هو غذاء في حق حيوان آخر وهو كذا الامر في الآراء مع الانسان اعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر فمن جعل الآراء كلها لائحة اكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس ومن منع النظر من تأهل غير منزلة من جعل الاعدية كلها سموم لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم ونوع من الانسان وغذاء لنوع آخر من سقي الناس من هو في حق سم فقد استحق القودوان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم من هو في حق غذاء حتى مات وجب عليه القود ايضا فعلى هذا ينبغي أن يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو في حق سم على أنه غذاء فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصماعة في شفاؤه ولذلك استخرجنا نحن التسكيم في مثل هذا الكتاب والا إذا كنا نرى أن ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصي أو من أكبر العساذ في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة واذ لم يكن يدمر الكلام في هذه المسئلة فلما قل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضوع عندهم لم يتقدم في تناقض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظر والى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قائم بذاتها مشار اليها واعراض مشار اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها اعني الحواهر والاعراض ووجدوا التي لها ماهيات بالحقبة فيها هي الاجسام واعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها اما صفات تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الافعال بصدور عنها وحال هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض امور زائدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الدورات القائمة بها والدورات غير محتاجة في قوامها اليها اعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات وقعا على هذه الصفات في الموحودات المشار اليها اعني الاجسام من قبل افعال جسم جسم من تلك الاجسام الخاصة بها مثال ذلك انهم أدركوا الصفات التي لها صفات الثباتات ثباتا من قبل فعله الخاص به والصفات التي لها صارا لجسودان حيوانا من قبل افعال الحيوان الخاصة به وكذلك أدركوا ان في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل افعال الجمادات الخاصة بها ثم لما نظر وافي هذه الصفات علموا انها في محل من تلك الذات وتعين لهم في ذلك المحل بانقلاب الموحودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جسد الى جسد

١٢ - تهافت ابن رشد بالآلة لحوارح ان عنده في ذلك الوقت مانع آخر عن تعقله الذي هو بداته كاستغراقه في تدبيره البدن وتوجهه بالكلية اليه وان لم يكن حاله (والجواب أن يقال) لانسم له لو كان تعلقها بالآلة الجسمية مانية لكان كلما تعرض لتلك الآلات كلال وضف تعرض لها في تعلقها كلال وضف لان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه كما تضاف قوة الاحساسات وقوة الحركة الحادثة في البدن بضعه كما في سن الاخطاط ولكن ليس كلما ٨٩ تعرض للآلات البدنية كلال

الاشفاق في سن الاخطاط ويكون المقتضى ان في سن الاخطاط واداعي الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يحتل التعقل حيثئذ لم يأت في ذلك الحد في ذلك الحد في اواخر سن الاخطاط اختل التعقل ايضا (فان قيل) بقاء التعقل لا يوجب ابقاء التعقل على حاله لكانت اية بقاءه وبكل في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز أن يقال المراج الحاصل في زمان ٩٠ السكولة أو في القوة العاقلة من سائر الامور فلا حرم قويت القوة العاقلة حيثئذ فازداد

التعقل وكل وقد يحاب بأن القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعتبر من الاعتدال في كمال التعقل صارت اكمل ورده الحكيم الحق بان جودة العمل اما بحسب التمرين والاعتدال كما اذا أحسن شيء مرارا كثيرة فانه يحصل للحس حيثئذ هيئة تربية يدرك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الحبس في سريعا واما بحسب التمرين كما اذا كان الشيء جزئيات متعددة وحصل للحس بها شعور على التعاقب وكل جزئي منها يعرض عليه كان أحودا حسابه بها عرض عليه فله واما بحسب القوة الفاعلة فكل قوة كانت أتم اقتدارا كانت أحود فعلا والانسان في سن الاخطاط يكون أحودا فله في سن النمو وبالوجوه الثلاثة المذكورة ويكون أجودا حسابه بالوجوهين الاولين أعني التمرين

بانتقال تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء والصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي سميها النار الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سميها الهواء هو الهواء واستدلوا أيضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تنفصل عن غيرها كما استدلوا بالقول على الصبر وذلك انه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما عن شيء وطبيعة واحدة فاعلموا من أجل هذا أن جميع الاجسام الفاعلة المنفصلة مركبة من طبيعتين فاعلموا ومنفعة نفسها والقاعل صورة ماهية وجودها وسموا المفعلة موضوعا وعنصر او مادة وظهر لهم من هذا أن هذه الاجسام المحسوسة ليست اجساما بسيطة على ما يطر للحس ولا مركبة من اجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل وانفعال وراوا أن الذي يدرك الحس من هذه هي الاجسام المشار اليها المركبة من هذين الشئيين اللذين سموا أحدهما صورة والآخرة مادة وأن الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصورة واما انما تصير معقولات بعد ذلك اذ جردتها العقل من الامور القائمة بها أعني الذي سموه موضوعا ومادة ووجدوا الاعراض تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقبة أعني المحل الذي تقوم به هي الاجسام المركبة من ذين المعنيين فلما تعينت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في المحسوسات طبيعتين احدهما قوة والاخرى فعل نظر واما أي الطبيعتين هي المتقدمة على الاخرى فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العال والمعلولات أيضا فانعنى بهم الامر الى علة أولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العلل فلزم أن يكون فعلا محضا وان لا يكون فيه اقوة أصلا لانه لو كان فيه اقوة لمكانت معقولة من جهة وعلة من جهة فلم تكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم أن لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل يرى من القوة عندهم عقلا وجب أن يكون الاول عندهم عقلا فلهذه هي طريقة القوم بحملها فان كنت من أهل العطرة المدة لقول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ فعرضت أن تنتظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على كتبهم من حق أو ضده وان كنت ممن تفصيل واحدة من هذه الثلاثة فعرضت أن تفرغ في ذلك الى طاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العلة اذ المحدث في الاسلام فانك ان كنت من أهل العلم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع فلهذا هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يمتدوا وأن هذه الذات التي وجدوا انها مبدأ العالم أبسطة وانها عالم وعقل ولما راوا أن النظام الموجود في العالم وأجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه ففهموا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجودا وأن يكون معقولا وهذا ما بعده من المعارف الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح لجمهور وعنه والكثير من الناس والاصحاب به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا يسيل له الى وقوع اليقين به لانه كالتقاتل له واما من سببهم ما بارق المادة جوهر فاتهم لما وجدوا الحد الخاص بالجواهر انه القائم بداته وكان الاول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو أحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحي وجميع المعاني التي أفادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال واما سائر ما شبع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شئ غير ملتفت اليه الا عند الجهور والعامه من الناس وهم الذين يحرم عليهم

والتحارب المقتضية لاستنبات المحسوسات دون والوجه الآخر فانه لا يكون أحودا بصرا ولا سمعا والكلام في زيادة التعقل وكما له بحسب زيادة قوة التعقل لا بحسب زيادة الهيئة التمرينية والزيادة الخاصة بسبب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئة التمرينية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد لا يكملها ما تكرر الا فاعيل وتمكنها بل ربما يتقوى بها وتشتد هاوكل قوة جسمانية قد انما يكملها اكثر الا فاعيل فالقوة العاقلة ليست بقوة

سماع

تخصائيه (أما) الصغرى فلان من كان أكثر مواظبة على الدراسة والقراءة كان أقوى على ادراك الأشياء والعلوم الدقيقة والمعارف  
 التقنية والتجربة تصح ذلك (وأما) الكبرى يدل علم التجربة والقياس (أما) التجربة فظاهرة فانه ربما بلغه من القوة وكلامها  
 محيداً تجزئته عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باسقة مساء لا تدرك النور الضعيف والسماعة بعد سماع الرعد  
 الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شتم الرائحة القوية لا تحس ٩١ بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة والالامسة

(وأما) القياس فلان  
 أفعال القوى البدنية  
 لا تخضع عن انفعال أما  
 المدركة فلان فعلها  
 الاحساس الذي هو  
 التأثير عن المحسوسات  
 (وأما) الحركة فلان  
 تحريكها للغير لا يتم الا  
 بتحركها الذي هو انفعال  
 أيضا ولا شك أن الانفعال  
 لا يكون الا بقاها ريقه  
 طبيعة المنفعل وبغيره  
 عن المقاومة فيوهنه  
 (فان قيل) العقل لما  
 كان مقتهضى طبيعة  
 القوى فكيف يوهنها  
 (أجيب) بأن القوى  
 وان اقتضت تلك الافعال  
 بدواتها الا أن طوائع  
 العناصر التي تلتئم منها  
 موضوعات تلك القوى  
 كالعين مثلاً لا تقهض تلك  
 الافعال فيقع بين القوى  
 وطوائع العناصر تسارع  
 وتقاوم دائماً فيسوجب  
 الوهن والضعف في  
 الموضوعات والقوى  
 جميعاً (وأجاب) عن  
 هذا الوجه الامامان  
 بحجة الاسلام الغزالي  
 والامام حر الدين الرازي  
 بأنه جاز أن تكون القوة

سماع هذا القول فقوله وأى اجمال لو حود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له ما جرى في العالم  
 ولا ما يلزم ذاته و يصدر منه الى آخر ما كاله هو كلام باطل كاه فاهم ان وضعوا ماهية منزهة عن المحل  
 كانت منزهة عن الصفات ولم تكن محلاً للصفات الا أن تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة  
 وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات اغاصرات ذات ماهية به وهو الموجود  
 العالم بالموجودات باطلاق من قبل أن الموجودات اغاصرات موجودة ومعقولة من قبل علمه بداته  
 وذلك انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودة عما هياتها ومعقولة  
 بعلمه فهو علمه كون ماهياتها موجودة ومعقولة والقوم اغاصرتا فاعلمه أن يكون علمه بالموجودات على  
 نحو علم الانسان الذي هو معلول عنها فاعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان اذ قد قام البرهان  
 على هذا النوع من العلم وأما على مذهب الاشعية فليس له ماهية أصلاً ولادات لان وجودات  
 لا ماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعية الى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات  
 عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الاعظم وقوله ثم يقال  
 لهؤلاء لم تخصصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المحاري فاما بقول علمه عين ذاته أو غير ذاته الى قوله بداته  
 عين ذاته كلام في غاية الركاكة والمتكلم به أحق اسان بالخرى والافتضاح فان هذا هو الراء أن يكون  
 السكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الباقص المتغير وذلك ان الانسان من  
 جهة أنه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا  
 كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات ولما كان الانسان عما كان انساناً وكان أشرف من جميع  
 الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن الى ذاته لابداته وجب أن يكون ما هو بداته عقل هو أشرف من  
 الموجودات وان يكون مبرها عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك  
 سائر الصفات قات الشرارة والتمويه في قوله أظهر فانه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم  
 الجوهرية من الجوهر القائم بداته وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم بداته قائماً بذاته وذلك  
 انه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئاً قائماً بذاته ولا موجوداً بالفعل بل اعماو حده له القيام بنفسه  
 والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في وجودها على الجبه المقلبة للاعراض وان يظهر من أمر  
 بعضها أنها تحتاج الى المحل في الامور المنتهية لان الاصل في الاعراض أن تقوم بغيرها والاصل في  
 الماهيات أن تقوم بذاتها لا ما عرضة هذه الاشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها محتاجة الى  
 موضوع فهذا الوصف هو أشد شيء بعدا عن طبيعة الاعراض فتشبه العلم الذي هو الك بالاعراض  
 التي هنا كلام في غاية الضعف وهو أشد ضعفاً من يجعل النفس عرضاً كالثلث والتربيع وهذا كاف  
 في تهافت هذا القول كاه وضعه فليسمع هذا الكتاب التهافت باطلاق لاتهافت العلامه وما بعد طبيعة  
 العلم من طبيعة العرض وبخاصة علم الأول تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية  
 البعد من حاجته الى المحل (المسئلة السابعة في ابطال قولهم الأول يجوز أن لا يشارك غيره في حنس  
 وبما رقه بعمل وأنه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجس والعقل الى قوله فلم يكن له حد) قلت  
 هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول وفيه حق وفيه باطل أما قولهم ان الأول لا يجوز أن

العلمية مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية والامور الماهية بالنوع لا يجب اشترائها في الاحكام فيجوز أن يكل  
 بعضها بتكرار الافاعيل ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورد الحكم المحقق بأن ما ذكر من القياس  
 الدال على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن أن يجاب عنه بنوع الصغرى بأن يقال لا نسلم أن القوة العاقلة قد لا يكتاها تكرر  
 الافاعيل ولم لا يجوز أن تكون القوة العاقلة أقوى القوى الجسمية وأثبتها ولا يدرك الكلال الواقع بتكرار الافاعيل لغاية قلته

والنجربة لا تنفي وما ذكر من أن من كان أكثر دراسة وقراءة كان أقوى على إدراك الأشياء والعلوم الدقيقة والمعارف البعيدة  
فنقول إن أريد بكونه أقوى على إدراك الأشياء أن القوة العاقلة تكون أتم اقتداراً فممنوع وأن أريد أن القوة العاقلة تكون أسرع  
فهي ما وجد أدارا كان من لم يذكر يجوز أن يكون ذلك بحسب القدر والتجارب وذلك لا يناقض وقوع السكالات به على معنى أن يكون  
في اقتدارها نقصان حتى بحيث لا يدرك ٩٢ أغاية قلته (الوجه السابع) لو كان المشار إليه ما نجس ما أو جسمانيه ما علم أحد

مشارك غيره في جنس وبما فيه من العقل كان أراد بالجنس المقول بتواطؤه وحق وكذلك الفصل  
المقول بتواطؤه لأن كل ما هذا صفة فهو مركب من صورة عامة وخاصة وهذا الذي يوجد له الحد وأما  
أن معنى بالجنس المقول بتشكيله أعني بتقدم وتأخير وقد يكون له جنس هو الموجود مثلاً أو الشيء أو  
الهيوة أو الذات وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود فإن أمثال هذه الحدود مستمدة في العلوم  
مثل ما قيل في حد النفس أنها استكمال الجسم طبيعي إلى ومثل ما قيل في حد الجواهر أنه الموجود لا في  
موضوع لكن ليس تشكي في هذه في معرفة الشيء وإنما يؤول في البيت طريق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل  
تحت أمثال هذه الحدود وإلى تصور ما يخصه وأما حكماء تنب عن الفلاسفة أن اسم الموجودات ما يدل من  
ذوات الأشياء على لازم عام لها فهو قول بطل وقد ينه في غير ما وضع وما قاله أحد منهم إلا أن سينا  
فقط وذلك أنه لما استعمل عند أن يكون جنساً مطلقاً لا بتواطؤه وإنما في أيضاً أن يكون اسماً مشتركاً زعم أنه  
اسم يدل على لازم عام للأشياء وما قاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازم لم يقل في جواب ما هو  
وأيضاً أن كان يدل على لازم الأشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطؤه أو بتركه أو بزم أو آخر فإن كان  
يدل بتواطؤه فكيف يوجد عرض مقول متواطؤه على أمور مختلفة الذات وأظن أن ابن سينا سلم هذا  
وهو مستحيل لأنه لا يكون عن الأشياء المختلفة شيء هو متعلق وواحد إلا من جهة ما تلك الأشياء المختلفة  
متعلقة في طبيعة واحدة إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد  
صادراً أيضاً عن طبيعة واحدة وإذا كان ذلك مستحيلاً فاسم الموجودات ما يدل من الأشياء على ذات  
متقاربة المعنى وبعضها في ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الأشياء التي وجود مثل هذا الموجود في الأول  
هو العلم في سائر ما يوجد في ذلك الجنس مثال ذلك أن قوله أحارم قول بتقدم وتأخير على النار وعلى  
الأشياء الحارة والذي يقال عليه بتقدمها هو الدارهي السبب في وجود سائر الأشياء الحارة جارة  
وكذلك الأمر في الجوهر وفي العقل وفي المبدء وفي ما شبه ذلك من الأسماء وأكثر ما يتبع ما يحتوى عليه  
العلم الإلهي وهو من هذا الجنس والأسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر وتوجد في الأعراض وما  
قاله في رسم الجوهر هو شيء لا معنى له بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ في حده على نحو ما توجد  
أجناس هذه الأشياء في حدودها وقد بين ذلك أبو نصر في كتابه في البرهان والأمر عند القوم أشهر من  
هذا وإنما غلط ابن سينا لأنه لما رأى اسم الموجود يدل على المصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على  
المصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني أعني المطلقية ظن أنه  
حيثما استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى وليس الأمر كذلك بل إنما قصد به المترجمون أن يدل  
به على ما يدل عليه اسم الذات والشيء وقد بين ذلك أبو نصر في كتاب الحروف وعرف أن أساليب  
العلم الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة  
مشتق الآب المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظاً يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يسمونه  
إلى الجوهر والعرض وإلى القوة والفاعل أعني لفظاً هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لأن  
أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو واسم صناعي  
لا أقوى وبعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين

من الناس بالضرورة  
أنه هو الذي كان موجوداً  
قبل ذلك بعشرين سنة  
والثاني باطل فالقدم  
مثله أما الشرطية فلأن  
الأجزاء الجسمانية  
والجسمانية الموجودة  
في تلك السنين قد يتطرق  
إليها التغيير والتبدل لأن  
الأجزاء البدنية قد تكبر  
بالنمو والسن وقد تصغر  
بالدول والهزال ولأن  
الحرارة الغربية والحرارة  
الحاصلة من الحركات  
الضرورية وغير الضرورية  
والحركات الحاصلة من  
أشعة السكاك كد دائماً  
في التحليل والقوة العاقلة  
في إيراد بدل ما يتصل منه  
دائماً وكل ذلك يقتضي عدم  
بقاء الأجزاء الموجودة في  
تلك السنين وإذا لم يتبق  
الأجزاء الموجودة في سالف  
الزمان الآن لم يبق الأمور  
القائمة بها أيضاً وراكنت  
أو أعراضاً لأن لم يبق  
فلا بد أن تنتقل من محالها  
عند تحللها إلى محل آخر  
لا متاع قيامها بنفسها  
فيلزم الانتقال على الصورة  
والاعراض وأنه محال  
وإذا كان كذلك امتنع  
لأحد أن يحكم بالضرورة

أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك بتلك السنين وأما بطلان الثاني فلأن كل أحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة  
أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك (وجوابه) النقص إما اجبالاً فبان يقال ماد كرت بعينه قائم في الهيئة والشهرة فلو صح  
بجميع مقدماته لم أن يكون لها نفس مجردة أو يتم لثقلون به وأما تفصيلاً فبان يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وإنما صدق  
لو كان المشار إليه باباً هو مطلق الأجزاء الجسمانية البدنية وليس كذلك بل هو الأجزاء الأصلية المخلوقة من التي وتلك الأجزاء من أول

العلم - مرالى آخره غير متعدي ولا متبدل (الايقال) الاجزاء البدنية سواء كانت اصلية او غير اصلية فهي متبدلة متغيرة لان اعضاء البدن على ما تقرر في علم الطب على سبعين بسيطة وهي ما يكون جزءه مشاركا لكافة في الاسم والحد كالعظم والاعلم والعصب والغضروف وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزءه مشاركا لكافة في ما كالايد والوجه والعين فان جزءا لا يدليس بيد و جزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة تركيبا من الاعضاء البسيطة و اجزاء الاعضاء البسيطة سواء كانت الاجزاء مخلوقة ٩٣ من المني او زائدة حاصله من

واللهذا بأسرها متشابهة  
فليس تطرق التحلل الى  
بعضها أولى من تطرقه الى  
الباقي فـ لموت التحلل الزائدة  
دون الاصلية المحلولة من  
التي لم الرحمان من غير  
مرجح لاننا نقول لاسلم ان  
أجزاء الاعضاء البسيطة  
اذا كانت متشابهة لا يكون  
تطرق التحلل الى بعضها  
أولى من تطرقه الى الباقي  
ولم لا يجب وان تكون  
الاجزاء الاصلية المحلولة  
من التي لا تكونها من التي  
مختصة بصفة تمنع عن  
التحلل ما دام البدن على  
حياته فتحلل الاحراء  
الزائدة دون الاصلية من  
غير لزم و مرجحان من غير  
مرجح وايضا لو صح ما ذكر  
لم أن لا تتحلل أجزاء  
الاعضاء البسيطة أصلا  
أو تتحلل بالكلية وكلاهما  
ظاهر بالبطالان وهذا اذا  
جرى بينهم على قانونهم  
من نفي الفاعل المختار  
(وأما) على أصلنا فلا حاجة  
الى ما ذكر لان الفاعل  
المختار يجب وزان يحفظ  
الاجزاء الاصلية عن  
التحلل (الوجه الثامن)  
انه لا بد في الانسان من

الكلام فيه ان اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه  
راى أن هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموضوع اسم الموصولة لانه أيضا  
تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل الفريق الآخر الى اسم الموضوع  
والموجود الذي هو معنى الصادق هو الذى مفهومه هو غير مفهوم الماهية ولذلك قد يعلم الماهية من  
لا يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضرورته وهو فى البسيط والماهية واحدة لا معنى  
الذى دل به عليه المترجمون باسم الموضوع فان هذا الماهية بعينها فاذا قلنا ان الموضوع عنه جوهر  
وعرض لم أن يفهم من اسم الموضوع المعنى الذى دل عليه المترجمون باسم الموضوع فان هذا هو الماهية  
بعينها وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الاشياء المختلفة واذا قلنا ان الجوهر موجود لم أن  
يفهم منه ما يفهم من الصادق ولذلك اذا فهمنا من المسئلة المشبهة وهو ردة عند القدماء وهى القابلة هل  
الموجود واحد أو أكثر من واحد وهى التى تكلم فيها أرسطو فعبر برميديس وما السبس من القدماء فى  
الاولى من السماع الطبيعى فليس ينبغي أن يفهم من ذلك الا ما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على  
عرض فى موضوع لكان قول من قال أن الموضوع واحد متناقضا فى نفسه وهذا كله بين ان ارتاض فى  
كتب القوم وما فرغ من تقرير قولهم أخذ فى الرد عليهم فقال (قال أبو حامد فهداهم مذهبهم  
والكلام عليه من وجهين الى قوله محال) قالت قد قلت ان هذا العلم يلزم فى المشاركة التى توجد من  
قبل الجنس المقول بالتواطؤ لان قبل الجنس المقول بالتشكيك فاذا أنزل مع اله فى مرتبة الاولى فى  
الالوهية باسم مقول علمه بالتواطؤ فهو جنس فينبغى أن يفترقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا  
من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على موجود قد علم أصلا اشتراكا فى الجنس وان كان مقولا  
بتقديم وتأخير لم أن يكون المتقدم علمه للتأخر (ثم قال أبو حامد فاننا قلنا فقول هذا النوع الى قوله  
صانعين) قالت أما التركيب الذى يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذى يكون عن  
الشئ الذى بالقرينة والشئ الذى يكون بالفعل لان الطبيعة التى يدل عليها الجنس ليست توجد بالفعل فى  
وقت من الاوقات حلية من الطبيعة التى تسمى الفصل والصور ردة وكل ما عند القوم مركب من هاتين  
الطبعيتين فهو كاش ماسد وله فاعل لان الفصل من شروط الجنس من جهة ماهو بالقوة فليس يوجد  
عريامن الفصل فتقارنه كل واحد منهما صاحبه بجهة ماضية فى وجود الآخر والشئ بعينه لا يمكن أن  
يكون علمه لشروط وجوده فله ضرورة علة هى التى أفادته الوجود بان قرنت الشرط بالمشروط فيه وعندهم  
أيضا أن القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وان كان فعلا فالعرض والمقبول ما كان فعلا وان كان قوة  
فبالعرض وذلك أن ليس يتميز المقبول فيه من القابل الا من جهة أن أحدهما بالقوة والشئ الآخر هو  
بالفعل والشئ المقبول وكل ماهو بالقوة شئ آخر فهو ضرورة صيق قبل ذلك الشئ الآخر ويخضع الشئ  
الذى بالفعل ولذلك ان أنى ههنا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلاهما قائم بداته لكن القابل هو حسم  
لا عرض ضرورته فان القبول انما يوجد أولا للجسم أولا ماهو فى جسم فان الاعراض لا توصف بالقول  
ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا المقطع وبالجملة ما لا ينقسم واما ما فعل ليس بحسم فقد قام عليه البرهان  
واما قابل ليس بحسم ولا فى جسم فمستحيل الاما شئ ككوا فيه من أمر العقل الذى بالقوة فانه اذا

حاكم واحد يكون هو سامع ما يصرح به ائمة الامامة وحيي لا متوجه اليهم كراعاة للائمة ثم ان اقرامنا ملته كما رها  
مر يد اقدار افعالا لا ناذرا بصيرنا لشيء وشكاه حكمنا به حلوا ومرارا باردا والحاكم على الامور ولا بد ان يكون مدركا لها ولا بد ان يكون  
امر يكون هو بعينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات ولا ناذرا تخيلا لصور المحسوسات ثم ادر كنا حاكمنا  
بان ذلك الخيال كانه تخيلا لهذا المحسوس وذلك يقتضي وجوه وشيء يسلكون الخيال حاصلين له اي يمكن ان يتحكم



على الصورة الخيالية بانها الخيال لهذا المحسوس ولا اذا عاقلنا ماهية الانسان حكمنا بتعقبي تلك الحقيقة في هذا الشخص الانساني  
وبعد تمحقها في الشخص القريب المعين فلا بد من شيء واحد يكون مدركا لكليات والخبرات ثباتا معاولا بالاذن تحيلنا شيئا شديدا او  
غضبا او يلزم من ذلك أن يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا  
آخر لم يلزم من الخيال لا يلزم من تحيل زيد شيئا أن يصير عمر ومشيئته باله فثبت من هذا انه لا بد في

الانسان من شيء واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة أصناف هذه الادراكات فثبت أن يكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني (وجوابه) انما انسلم أنه ليس في البدن جسم أو جسماني يجمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز أن يكون في البدن قوة تستخدم سائر القوى ويجمع عندها ادراكاتها ولا بد لا يبال ذلك من دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة ولو سلم أنه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة هذه الادراكات لكنه لا يلزم منه أن تكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني لجواز أن يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا البدن الكشيف آلة له وتكون جملة هذه الادراكات حاصلة له ومن أين يلزم أن تكون تلك

كان المركب من موصوف وصفة ليست رائدة على الذات كان كائنا فاسدا وكان جسما ضرورية وان كان مركبا من موصوف وصفة رائدة على الذات من غير أن يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة على تلك الصفة مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لم ضرورة أن يكون ذاكية وأن يكون جسما لانه اذا ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاصلة للصفة ارتفع عنها أن تكون قابلة محسوسة وكذلك يرتفع ادراك الحس عن تلك الصفة فتعود الصفة والموصوف كلاهما عقلا فراجعنا الى معنى واحد بسيط لان العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما انهما معنى واحد اذ كان التكرير فيهما بالعرض أعني من جهة الموضوع وبالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات رائدة على الذات ابش شيئا أكثر من وضعهم حسمات قديما وأعراضا محمولة فيه وهم لا شعرون لانهم اذ افروا الكمية التي هي الجسمية ارتفع أن يكون في نفسه معنى محسوسا فلم يكن هنالك لاحمال ولا محمول وان جعلوا الاحمال والمحمول مفارقين للمادة والجسم لم أن يكون عاقلا ومعه قولوا ذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تغليبهم كنه اغما هو من باب تسميتهم اياه واحب الوجود وانما اذا استعمل بدل على ذلك ما ليس له علة لم يلزم الأول ما الزعمه من الصفات الواجبة الواجب الوجود ليس يصح لانه اذا وضع موجودا ليس له علة وجب أن يكون واجب الوجود بنفسه كما انه اذا وضع موجودا واجب الوجود بنفسه وجب أن لا يكون له علة واذا لم يكن له علة فإحدى أن ينقسم الى شئيين علة ومعلول ووضع المتكاملين الأول مركبا من صفة موصوف يقتضي أن يكون له علة فإحدى فلا يكون علة أولى والاوجب الوجود هو موضوع ما وضعه من كونه من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف فيهما الى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا والاطالة فيه وأما ما قاله من ان الأول تعالى ان لم يستعمل في حقه أن يكون مركبا من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد قلنا على أي جهة يستعمل وعلى أي جهة لا يستعمل وهو كونه مافارقين للمواد وأما قولهم ان برهانهم على نفي الاثنينية ليس عانع أن يكون ههنا الهان أحدهما هو علة السماء والآخر هو علة الأرض أو أحدهما هو علة المعقول والآخر هو المحسوس من الاجسام ويكون بينهما مباينة ومعارضة لا تقتضي تضادا مثل المباينة التي توجد بين الحرارة فأنها توجد في محل واحد فقول ليس بصحيح لانه اذا فرض اختراع الموجودات وابتداعها الطبيعة واحدة وذات واحدة لا يطابق مختلفا لضرورة في وضع شيء من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة الاولى أن يكونا متشركين في وصف ومتباينين في وصف والذي يتباين به لا يحلوان يكون من نوع يتباين الاشخاص أو من نوع يتباين الانواع فان كان من نوع يتباين الانواع قيل عليهم ما هم الاله باشترك الاسم وذلك خلاف ما وضع لأن الانواع المشتركة في جنس واحد هي اما تضاد واما ما بين التضاد وهذا كله مستحيل وان كان تبانها بالتحقق فكلها في مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه وأما ان وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض وانها مقولة عليها بتقديم وتأخير فالطبيعة الاولى أشرف من الثانية والثانية معلولة عنها ضرورة حتى يكون مثلا مبتدع السموات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الاسطوانات وهذا هو وضع الفلاسفة وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة أولى أعني من يضع أن الاول يفعل بوساطة علل كثيرة أو يضع أن الاول علة بنفسه الى العوالم قامت من علة ومعلول فان البحث عن هذه العلل هو الذي أفضى بنا الى علة

الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يتم المطالب (الوجه التاسع) لو كان عمل العلم من الانسان جسما أولى أو جسمانيا لكان ذلك الحقل منقسمه لان كل جسم أو جسماني فهو منقسم ولو كان منقسمه لجاز أن يحل في جزئه العلم شيء وفي جزء آخر الحقل بذلك الشيء لان الشيء في محل لا يضاد ضده في محل آخر كما يجمع السواد والابيض في جسم لكن السواد في جزء والابيض في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشي وجاهلا له في حالة واحدة وأنه محال بالضرورة فثبت ان عمل العلم

ليس بجسم ولا جسماني بل هو أمر مجرد وهو المطلوب (وحوايه) انا الانسام ان كل جسماني منقسم ولو سلم فلانسام انه لو كان منقسماً لجاز ان يحل في جزء منه العلم بشئ وفي جزء آخر الجهل به ولا يجوز ان يكون قيام العلم باحد جانبيه ما يعان قيام الجهل بالجنب الآخر قوهم لان الشئ في محل لا يصادف حده في محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على انا نقول حكم الصفة ان تعدي محلها كان قيام العلم باحد جزئيه مانعا عن قيام الجهل بجزء آخر لصادفها باعتبار حكمهما ٩٥ وان لم يعد لم يلزم من حوا ذلك

حوار كون الشخص الواحد عالم بشئ وحاله له في حالة واحدة بل اللازم كون احدى الجزئين عالما بشئ والجزء الآخر جاهلاً ولا استحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة والذمرة فانهما من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر من الدلائل لجاز ان يقوم باحد نصفي انقاب الشهوة وبالنصف الآخر الذمرة فجاز ان يكون الشخص الواحد بافرا عن شئ ومشتبهه في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة (الوجه العاشر) ما اخترعته بعض من فلاسفة الاسلام وهو ان كل جسم موجود فهو متناه المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار ايضا لما تقر من برهان تنهاى الابعاد ولا شك اننا نتصوره وم غير المتناهي من حيث هو غير متناه وهذا المهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على وجه يعجز ما عدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهبية يجب ان تكون مطابقة لما له الصورة

اولي بلية ما ولو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقة من بعض اعني ليس بعضها مطلقة لبعض لما كان من العالم شئ واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذي دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا (قال ابو حامد) فان قيل اعيا يستحيل هذا الى قوله لا على التعيين (قلت) حاصل ما حكاه في الاحتجاج عن الفلاسفة انهم يقولون لا يتخلو ان يكون الفصل الذي يقع به الاثنية في واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود ان يكون فصله لا ليس بشرط في وجوب الوجود فان كان الفصل الذي به يترقان شرط في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما ما دل عليه ترقان في وجوب الوجود فوجب الوجود فوجب الوجود واحد ضرورة كانه لو كان السواد شرط في وجوب اللون والابيض شرط في اللون لم يترقا في اللونية وان كان الفصل الذي به يترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجب الوجود فوجب الوجود اكل واحد منهما ما بالعرض وهما اثمان لان حيث كل واحد منهما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان الانواع شرط في وجوب الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين لانه لو كان كذلك لم يحتجما في وجود اللون فهو يعاند هذا القول يعاند تين احدهما ان هذا التعارض من حيث يظن ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطوائف وليس الامر عندنا كذلك بل اعانقهم من واجب الوجود امرا سلبيا وهو انه لا علة له والاسلاب غير معللة فكيف يستعمل في نفي ما لا علة له مثل هذا حتى يقال لا يتخلو ان يكون ما به يترقا ما لا علة له شرط في كونه لا علة له ولا يكون شرطاً فان كان شرطاً لم يكن هناك تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطاً لم يقع به تعدد فيما لا علة له وكان ما لا علة له واحداً وجه قساده هذا القول فيما زعمهم هو ان ما لا علة له نفي محض والنفي ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه مغالطة فان الاسلاب الخاصة التي تحرى محرى الامعاء المعدولة وهي الاسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض لها عمل وشرط وهي التي اقتضت لها ذلك السباب كالحا اسباب وشرط هي التي اقتضت لها الاوصاف اليجابية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات اليجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود هو صفة لازمة له لا علة له فلا فرق بين ان يقال فيه واجب الوجود ولا علة له فالهوس هو من المتكلم يمثل هذا القول لان خصوصه واما المعادة الثانية فتخصيلها ان قوهم لا يتخلو ان يكون ما به يتقايين واجب الوجود شرطاً او ليس بشرط فان كان شرطاً فلم ينبغ فصل احدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود فوجب الوجود واحد وان لم يكن شرطاً فوجب الوجود ليس له فصل به ينقسم وهو مثل قول القائل اللون ان واحد منه اكثر من واحد فلا يتخلو ان يكون ما به ينقسم به لون عن لون شرط في وجود اللون ولا يكون فان كان شرطاً في وجود اللون فلم ينبغ فصل احدهما عن الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة وان لم يكن واحداً منهما شرط في وجود اللونية فليس اللون فصل ينقسم به عن لون آخر وهذا كذب (ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جواباً) فقال فان قيل هذا يجوز في اللون الى قوله من بيت العسكبوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة به انهما على القول بان الوجود هو عرض في الموجود اعني الماهية وعاندهم هو بان الوجود في كل شئ هو غير الماهية وزعم ان قوهم انما ينزه على هذا والفرق الذي اتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما الزموا من امر اللونية والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك احد ان فصول الجنس هي علة الجنس سواء انزلت

والانهاية لا تحصل في الخارج الامقارنة اما المقدار واما العدد ولا بد ان يكون ذلك العدد عقاراً لما هيئات اخرى لا متناهي قيام العدد بنفسه ولو كان هذا المهوم عند تعقله حاصل في جسم او فيما يحل في جسم لو حجب ان يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يتغير به مفهوم الانهاية لكن يمنع ان يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تنهاى الابعاد فيمتنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم واذا كان هذا المهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصله في شئ

وأمتنع أن يكون ذلك الذي جسماً أرحالاً فيه وحيداً لا محالة أن يكون عندنا تعقلنا له خاص لا في جوهره مجرد عن المادة الجسمية وقد  
المطلوب (وجوده) أنا أناسم أن هذا المفهوم عند تعقله لا بد وأن يكون خاصاً لا في شيء وإنما يلزم لو كان تعقلنا له حصول ما فيه المعقول  
في العاقل وهو ممنوع ولولسالم فلأناسم أن هذا المفهوم يمتنع أن يكون خاصاً لا في جسم أو ما يحل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند  
تعقله في جسم أو ما يحل فيه لوجب ٩٦ أن يكون ذلك الجسم أو ما يحل فيه غير متناه (قلنا) ممنوع وإنما يلزم أن لو كان

للجنس وجوداً غير ماهيته أو ماهيته نفس وجوده لأنه أن كانت فهو لا وجود وكان الوجود للون  
غير ماهية اللون لزم أن لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولاً لماهية اللون بل فصولاً لعرض  
من أراضه وذلك فرض مستحيل وكذلك الحق هو أن إذا قسمنا اللون لفصوله فقلنا أن الوجود للون بما  
هو لون أعما يكون بالفعل أما لأنه أبيض أو أسود أو غير ذلك من الألوان فلم ينقسم عرضاً للون وإنما  
قسمه أجوهر اللون فاقول بأن الوجود عرض في الموجود باطل بهذا المعنى والاعتراض وحياته عن  
الاعتراض كلام ساقط وقوله أنهم ينوون التثنية على نفي التركيب بالجنسي والفصل على نفي نوا ذلك  
على نفي الماهية وراه الوجود في أبطنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل كلام غير  
صحيح فإن بنيانهم في التثنية بالعدد في شيئين بسيطين مقول عليهم الاسم بالتواطى أمر بين بنفسه فإنه  
مقي أنزلنا التثنية والاشتراك في شيئين بسيطين عاداً البسيط كما وتحصل القول في هذا أن الطبيعة  
السمية الواجب الوجود وهي التي لا علة لها وهي علة لغيرها أنه لا يخلو أن تكون واحدة بالعدد وأكثيرة  
ثم أن كانت كثيرة لا يخلو أن تكون كثيرة بالصور واحدة بالجنس المقول بتواطى أو واحدة بالنسبة  
أو تكون واحدة بالاسم فقط فإن كانت مختلفة بالعدد مثل زيد وعمر وواحدة بالنوع فهي ذات هيولى  
ضرورية وذلك مستحيل وإن كانت مختلفة بالصور واحدة بالجنس المقول بتواطى أو واحدة بالنسبة  
ضرورية وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد فلا يمنع من ذلك مانع وبعضها علة لبعض  
تنهى إلى أول فيها وهذه هي حال الصور المفارقة للوادة علة لاسفة وأما أن كانت أضافاً تشترك في  
الاسم فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد فإن هذه هي حال الأسماء الأولى الأربعة  
أعني الفاعل الأول والصور الأخيرة والغاية الأخيرة والمادة الأخيرة فكذلك ليس يحصل من  
هذا النوع من الفحص شيء محصل ولا يقضى إلى المبدء الأول كما ظن ابن سينا وأولاه واحد ولا بد  
(المسألة الثانية) للالزام وهو ما نقول إلى قوله وكلامنا الآن عندهم (قلت) أما أنت أن كنت فهمت  
ما قلناه قبل هذا من أن ههنا أشياء بعدها اسم واحد لا عموم الأشياء المتواطىة ولا عموم الأشياء المشتركة  
بل عموم الأسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك  
الجنس هو العلة الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر  
الأشياء الحارة مثل اسم الوجود المقول على الجواهر وعلى سائر الأعراض ومثل اسم الحركة المقول  
على الحركة في الوضع وعلى سائر الحركات والمستحتاج إلى توقف على التحليل الداخل في هذا القول  
وذلك أن اسم العقل يقال على العقول المفارقة عند الأقوم بتقديم وتأخير وإن فهمه عقلاً أو لا وهو العلة  
في سائر ما وكذلك الأمر في الجوهر والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن يكون بعضها  
علة لبعض وما هو علة شيء فهو متقدم على المعلول وليس يمكن أن تكون طبيعة واحدة والمعلول واحدة  
بالجنس إلا في العمل الشهوية وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية فإن الأشياء  
المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو العلة في سائر ما بل حركاتهم في مرتبة واحدة ولا يوجد شيء  
بسيط والأشياء المشتركة في معنى مقول عليهم بتقديم وتأخير يجب ضرورية أن يكون فيها أول بسيط  
وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور رقيه اثنيبة لأنه ههنا فرض له ثان واجب أن يكون في مرتبة

حصول مفهوم الانتهائية  
للجسم المتعقل له حصولاً  
موجباً للاتصاف وليس  
كذلك فإن حصول الشيء  
لشيء يقال ما كان متعددة  
لحصول المال أصاحبه  
وحصول السواد للجسم  
وحصول السرعة للحركة  
وحصول الصورة للجسم  
وغير ذلك وبهذه  
المعاني يوجب الاتصاف  
دون بعض وحصول  
المعقول للعلة لا يوجب  
اتصاف العاقل بالمعقول  
أولا يرى أما نتعقل  
الوجوب والامتناع  
الدائنين مع امتناع اتصاف  
قوتنا المذكور كتمه ما قوله  
اذلا مع في الجسم الغير  
المتناهى الجسم الذي  
يقترن به مفهوم الانتهائية  
غير صحيح بل معناه الجسم  
الذي يقترن به مفهوم  
اللا نهاية اقتراناً موجباً  
لاتصاف ذلك الجسم به  
وأيضاً هذا الاستدلال  
يقضى أن لا يتصور  
مفهوم الانتهائية أصلاً  
سواء كان المذكور جسماً  
أو مجرداً أما الجسم فلما  
ذكره المستدل وأما المجرد  
فلا امتناع كونه غير متناه

لأن المراد به عدم التماهي إلى غير النهاية لاسلب التماهي مطلقاً  
الأن يقال فرق بين حصول الانتهائية في الجسم وبين حصوله في المجرد فإن الجسم من شأنه أن يتصف بها لخصه وطا فيه يوجب عدم  
تناهيه بخلاف المجرد (الوجه الحادي عشر) أنا إذا حكمنا على السواد والبياض مثلاً ما مضى أن ما لحاكم عليه ما بذلك  
لا بد من تصور له كل واحد منهما وجهاً له ما مقولاً واحداً لا ما لم يكن أن يحكم عليه ما يحكم واحداً ولو كان الحاكم عليه ما بهما

الحكم الواحد في جسمه أو جسمه في الوحد أن يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض فيه فينفرد كل من الجزأين بأحد ما فليس لأحد الجزأين الحكم الواحد على جميعه ما إذا لم يحكم على الجميع الآمن حصره الجميع فن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجسمه في فلا يحضره ذلك فلا يكون كما قالنا لكم عصادة السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسمه في وهو المطلوب (وجوابه) أنا لا نسلم أنه لو كان الحكم جسماً أو جسمه في الوحد أن يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض ٩٧

السواد وصورة البياض متضادتين متمازمتين وهو مجموع الوجودات المتضادتين عينهما فقط (ولو سلم حصول التضاد بين صورتين) ولكن لا نسلم أن كل جسم أو جسمه في لا يحضره الجميع ولا يحجز وزان تكون قوة جسمانية يخضعها سائر القوى الجسمانية فيترسم صور الاضداد في القوى الحادثة وتصير تلك الصور حاضرة للقوة المحدومة والمطهرات من هناك (الوحدة الثانية عشر) القوة العاقلة التي هي النفس الناطقة تقوى على أفعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب (أما الصغرى) فلأننا نجد كل واحد منها يقوى بقوة العاقلة على أدراك مراتب الأعداد والأشكال اللتين كل واحدة منهما غير متناهية (وأما الكبرى)

من الوجود في طبيعته فيكون ههناك طبيعة مشتركة لهما اشتراك في الجنس الحقيقي فيجب أن يفترقا في حصول زائدة على الجنس ويكون كل واحد منهما أمر كيان من جنس وقصـل وكل ما هو ههنا الصفقة فهو محدث وبالجملة فالذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحداً لأنه إن لم يكن واحداً لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود لأن الذي في النهاية لا يشاركه غيره وذلك أنه كما أنه ليس للخط الواحد من طرف واحد من أبعاده كدلالة الأشياء الممتدة في الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها نهايتان من طرف واحد ما بين سبيلهما يعرف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها الأتم المتواطىء وبين الطبائع التي لا تشترك إلا في اللفظ فقط أو في عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض (المسألة الثامنة) في إطلاق قولهم أن وجوده لا يسلط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إلى ما قبل الوجود الواجب له كالمساهية لغيره والكلام عليه من وجهين إلى قوله لا تنفي الوحدة (قلت) لم يقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في المقاصد وذلك أن الرجل لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته لم يحضر عنده أن تكون ذاته هي العاقلة لوجوده في المسكنات لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يكن له فاعل يلزم عدمه من هذا أن كل ما وجوده زائدة على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الأول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين ذاته ولذلك ما عانده به أبو حامد بأن شبه الوجود بالارز من لوازم الذات ليس بصحيح لأن ذات الشيء هي علة لازمة وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده لأن وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس وضعه ماهيته هي آنيته وهو دفع ماهيته كما قال بل أعماها وإيجاب الماهية والآنية وإذا وضعت الوجود لاحتقان لواحق الموجود وكان الذي يبطي وجود الأشياء في الأشياء المحركة والماعل فيجب أن يكون مالا فاعل له أما أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل وأما أن يكون وجوده هو ماهيته لم يكن هذا كله مناه على غلط وهو أن الوجود لا شيء لا يزم من لوازمه وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم عامية الشيء هو الذي يدل على الصادق ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء يوجد في ماله سبب يقتضي وجوده بقوة قولنا هل الشيء له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول أرسطاطاليس في أول المقالة الثانية من كتاب البرهان وأما إذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده وأما إذا فهم من الموجود ما فهم من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير وأما ما كان ولا يفرق في ذلك ماله علة وما ليس له علة ولا يدل على معنى زائده من معنى الموجود وهو الرادبا صادق وإن دل على معنى زائده على الذات فملى أنه معنى ذهني ليس له خارج الهمس وجوده بالباقة كالحال في الكل هي هذه هي الجملة التي منها ننظر القدماء في المبدأ الأول فثبتوه وجوداً بسيطاً وأما الحكماء من أهل الإسلام المتأخرين فأنهم لما زعموا أنهم نظروا في طبيعة الموجود معاه موجوداً لهم الأمر إلى موجود بسيط هذه الصفة والطريقة التي يمكن عسدي أن تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية هو أن الموجودات المحركة الوجودية جوهرها من وجهها من القوة إلى الفعل أغما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل أعنى فاعلاً يخرجها ويخرجها من القوة إلى الفعل فإن كان المخرج هو أيضاً من طبيعة الممكن وجب أن يكون له مخرج له مخرج وإن كان ذلك من طبيعة الممكن أيضاً أعنى الممكن في جوهره وجب أن يكون هو المخرج

١٣ - تهافت ابن رشد  
فلا يصح من أن القوة الجسمانية لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناهية سواء كان ذلك العمل الصادر عنها واحداً أو متعدد أو لأن تفعل عدد غير متناهية سواء كان زمانه متناهياً أو غير متناهية (وجوابه) أنا لا نسلم أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية بل هي لا تقوى على فعل أصلاً فلا عن أن تقوى على أفعال غير متناهية فإن التمكن غير مدقق قبول النفس الصور العقلية عن وأب الصور وهذا إنما لا فعل (فان قيل) فالقوة العاقلة تقوى على أفعال غير

متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية بقوة عاينها القوة العاقلة ليست بقوة جسمانية (قلنا) حيث نتخنع الكبرى فإن الجسمانية  
حار أن تقوى على أفعال غير متناهية كالنفوس المنطبعة في أجرام الأفعال فاهاتن فعل عن العقول دائماً عندهم وإن سلمنا أنها  
تقوى على الفعل المذكور أن أردتم بقولكم أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية فاهاتن تقوى على أن تفعل في الوقت الواحد  
أفعالا غير متناهية فهو باطل ٩٨ لاننا نجد من أنفسنا واحدا من ضرورياته يصعب علينا تحريكه الدهن بحمولات كثيرة

دفعه واحدة (وإن أردتم)  
انها لا تنتهي الى حد الا  
وتكون قادرة بذلك على  
الفعل فسلم ولكن لانسلم  
حينئذ الكبرى فان  
القوة الجسمانية أيضا  
تقوى على أفعال غير  
متناهية بهذا المعنى فان  
القوة الخيلية لا تنتهي في  
تحيل الاشكال الى حد الا  
وهي تقوى على تحييل  
أشكال أخر بعد ذلك (فان  
قبل) كل واحدة من  
القوى الجسمانية متى  
كانت باقية كانت قوية  
على الافعال كلها يجب  
انتهوا الى العدم والقوة  
العاقلة ليست كذلك لانها  
قوية على الافعال أبدا  
لا تمتنع العدم عليها  
(قلنا) لانسلم أن القوة  
العاقلة ليست كذلك وما  
ذكر من امتناع العدم  
عليها ممنوع وسياق  
الكلام على دليله ان شاء  
الله تعالى وإن سلمنا أن القوة  
العاقلة تقوى على أفعال  
غير متناهية أبدا ولكن  
لانسلم ان لا شيء من القوة  
الجسمانية يقوى على  
أفعال غير متناهية أبدا  
وما ذكر والبيان ذلك

واجب في جوهره غير ممكن ليحفظه ههنا وتبقى دائماً طبيعة الاسباب الممكنة المارة الى غير متناهية فاهما  
اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ما يمكن وجب ضروره أن يكون  
الموجب لها معنى الذي يقتضي لها الدوام شيئا واجبا في جوهره اذا قد ظهر من أمرها وجوب المروءية  
الى غير متناهية أعني الاشياء الممكنة في جوهرها فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلا لما كان سبب الا  
حدوث الحركة وانما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلي من غير أن يلحق الأول تغير  
بواسطة الحركة التي هي من جهة تدعيه ومن جهة حادثه والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن  
سينا بالواجب الوجود بغيره وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من أن يكون جسما متحركا على الدوام فان  
هذه الحركة ممكن أن يوجد الحادث في جوهره والفاصل عن الأزلي وذلك بالتقريب من الشيء نارة والعدد  
نارة كما ترى ذلك بعرض للوجودات الكائنة المعاصرة مع الأجرام السماوية ولما كان هذا المتحرك واجبا في  
الجوهر ممكن في الحركة المكانيه وجب ضروره أن ينتهي الامر الى واجب الوجود باطلاق أي ليس  
فيه امكان أصلا في الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفة بسيطة  
ضرورية لانه ان كان مركبا كان ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود في هذا النحو من البيان كاف  
عندي في هذا الطريق وهو حق فاما ما يريد ابن سينا في هذه الطريقة فيقول ان الممكن الوجود يجب  
أن ينتهي اما الى واجب الوجود من غيره أو واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من  
غيره وجب في الواجب الوجود من غيره أن يكون لازما عن واجب الوجود لذاته وذلك انه زعم أن الواجب  
الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته والممكن محتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عن ذي فصلا  
وخطا لأن الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان أصلا ولا يوجد حدث في طبيعة واحدة ويقال في تلك  
الطبيعة انها ممكنة من جهة واحدة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه امكان أصلا لان الممكن  
نقيض الواجب وانما الذي يمكن أن يوجد حدث في واجب من جهة طبيعة ما يمكن من جهة طبيعة أخرى  
مثل ما يظن الامر عليه في الجرم السماوي أو فيما فوق الجرم السماوي أعني انه واجب في الجوهر ممكن في  
الحركة في الاين وانما الذي قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد في السماء انها في جوهرها واجبة من غيرها  
ممكنة من ذاتها وقد قلنا في غير ما موضح ان هذا لا يهمل بالبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود  
متى لم يفصل هذا التفصيل وعين هذا التعمين كان من طبيعة الاقاريل العامة الجذلية ومتى حصل كان  
من طبيعة الاقاريل البرهانية وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع  
الحدوث المشاع ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها الاشعرية صفات نفسانية  
وسمى بالفلاسة صوراً وهذا الحدوث انما يكون من شيء آخر وفي زمان وبدل على ذلك قوله تعالى أو لم  
يرا الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففلقهما الله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دحان الآية وأما  
كيف حال طبيعة الموجودات الممكنة مع الموجودات الضرورية فكذلك عنه الشرع عليه معده عن أهم الناس  
ولان معرفته ليست ضرورية في معادة الجمهور وأما الذي تزعم الاشعرية من أن طبيعة الممكن محتزعة  
وحادثه من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم محدث العالم أوله يقل فساكوا اذا  
تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذي يظهر من الشرع هو انه انتهى

فسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس  
العاسكية المنطبعة في أجرامها فانها تقوى بدعائية مع كونها اقوية على أفعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لاندي أن شيئا من القوى  
الجسمانية لا يقوى على أفعال غير متناهية أصلا بل نقول ان شيئا منها لا يقوى على أفعال غير متناهية من غير أن يفيض عليهم آثار  
من الفيل والبق والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير اراضة التأثير عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفاسكية لان قوتها على



يعني يكال الغير المتناهية بما يقضي عليها من تأثير العقل لا ما تقول لا نسلم ان القوة العادلة تقوى على افعال غير متناهية من غير  
 ان يقضي عليها تأثير من المعارف ولم لا يجب وزان يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المعارف  
 فصل في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (واحتجوا) عليهم بوجهين احدهما ان النفس الناطقة غير متناهية  
 في الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي ذات آله لا كتساب كالاتها اذا خرج الجسم بالموت ٩٩ عن صلاحية ان يكون آله لها

فلا يضر خروجها عن ذلك  
 جوهرها بل لا تزال باقية  
 ببقاء العلة المعيدة  
 لوجودها وهي المبادئ  
 المعارضة للمتمتع الغدوم  
 (وحوابه) اما لا نسلم  
 ان النفس الناطقة غير  
 منطبعة في الجسم وما  
 ذكرنا من الادلة عليه  
 فقد عرفت ضعفها وعدم  
 تمامها وان سلم انها غير  
 منطبعة في الجسم فلا نسلم  
 قوله انه اذا خرج الجسم  
 بالموت عن صلاحية  
 ان يكون آله لها فلا يضر  
 خروجها عن ذلك جوهرها  
 فان البدن لما كان له  
 مدخل في حدوث  
 النفس ولذلك لم توجد  
 قبل البدن حارا ان يكون  
 له مدخل في بقائها ايضا  
 وقد تقرر هذه الحجة بوجه  
 اوسط فيقال لو عدمت  
 النفس بعد وجودها  
 لكان عدمها امال ذاتها  
 واما ان خبرها اول اسبب  
 اصلا والكل باطل لعدم  
 النفس بعد وجودها  
 باطل اما انه ليس عدمها  
 اسبب اصلا فلان الحادث  
 سواء كان وجوديا او عدميا  
 لا بد له من سبب بالضرورة

عن المفاحص التي سكنت عن الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يرال الناس يتفكر ون حتى يقولوا هذا  
 خالق الله فمن حاق الله فقال اذا وجد احدكم ذلك فذلك محض الاعيان وفي بعض طرق الحديث اذا وجد  
 ذلك احدكم فليد راقل هو الله احد فاعلم ان بلوغ الجوهر والى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة  
 ولذلك قال فذلك محض الاعيان (قال) المسلك الثاني هو ان نقول بوجود بلا ماهية الى قوله ما لا يزيد عليه  
 (قلت) هذا الفصل كلمة ملطعة فسقطا فيه فان القوم لم ينعوا الاول وجود بلا ماهية ولا ماهية بلا  
 وجود واعتمدوا ان الوحد في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة انما استفادها من  
 الماعل واعتقدوا دما هو بسيط لا ماعل له ان هذه الصفة فيه است رائدة على الماهية وانه ليس  
 له ماهية مقابلة لوجوده لانه لا ماهية له اصلا كما بيني هو كلامه عليه في معاندهم ولما وضع انهم يرفعون  
 الماهية وهو كذب اخذ يشنع عليهم فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز ان يكون في المعقولات موجودا  
 حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة له فان القوم لم ينعوا وجود الاماهية له باطلاق واعترضوا  
 لاماهية له بصفة ما هيات سائر الموجودات وهذا الوضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية  
 مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطائي وذلك ان المعنوم لا يتصف بنفي شئ عنه او  
 بايجابه فهذا الرجل في امثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يحل من الشراة والجهل وهو اقرب  
 الى الشراة منه الى الجهل او تقول ان هنالك ضرورة داعية الى ذلك واما قوله ان معنى واجب الوجود  
 صفة ايجابية انه ليس له علة فغير صحيح بل قوله افيه واجب الوجود هو فيه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة  
 ليس لها علة اصلا لا فاعلة من خارج ولا هي جزء منه واما قوله ان الواجب ان زاد على الوجود فقد  
 جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس عامية فكذا ما لا يريد عليه فان  
 الواجب ليس صفة زائدة عندهم على الذات وهي علة قولنا فيه انه ضروري وازلي وكذلك الوجود  
 اذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن امرا رائدا على الذات واما ان فهمنا منه عرضا كما يقول ابن سينا في  
 الموجود المركب فقد يفسر ان يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية الا ان يقال كيف يعود العلم  
 في البسيط هو نفس العلم واما ان فهمنا من الموجود ما يفهم من الصادق فلامعني لهذه الشكوك  
 وكذلك ان فهمنا من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح القول ان الموجود في البسيط هو نفس  
 الماهية (المسئلة التاسعة) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم الى قوله ان يكون  
 صائما (قلت) اما من لا دليل له على ان الاول ليس بجسم بطريق انه قد صرح بهذه ان كل جسم  
 محدث فما اوهى دليله وابعده من طبيعة الدلول لما تقدم من ان بياناتهم التي بنوا عليها ان كل جسم  
 محدث بيانات مختلفة وما احرى من يجوز مركبا قديما كما حكيتهم ههنا عن الاشعرية ان يجوز وجود  
 جسم قديم لانه يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب مثلا يصح برهانهم على ان كل  
 جسم محدث لانهم بنوا ذلك على حدوث الاعراض والقدماء من الفلاسفة ليس يجوز وجود جسم  
 قديم من ذاته بل من غيره ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما  
 لكن ان نقابا اقاويلهم في هذا الموضع صارت جدلية فاقست بين موضوعها واما قوله في الاعتراض على  
 هذا اقاما ابطالها الى قوله كان معلولا فانه يريد انه قد تكلم فيما سلف وقال انه لا دليل لهم على ان واجب

واما انه ليس لذاته فلا نهى لواقفت عدمها لذاته الما وجد لان مقتضى ذات الشئ لا يتحد عنه واما انه ليس لغيرها فلان ذلك  
 الغير لا يتخلوا اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجودا لنفس لم يكن علة تامة  
 لعدمها وان لم يقارن وجوده وجودا لعدمه مدخل في بقائها وكل ما ههنا شأنه اما ان يكون معدا لها لما نهى من اجتمعا على  
 محلها او مكانها ولا يكون (والاول) باطل سواء كان المانع المزاحم ضدا او لم يكن لان هذا لا يكون الا في حاله محل كالاعراض

أو كان كالاتحاد وقد ثبت أن النفس جوهر ليس بجسم ولا حادثة في الجسم والثاني باطل أيضا فان ما لا يمنع به نفسه ما أن يتحد في وجوده  
بما منع أولا يستدعي فإن لم يستدع فليس بعدم فاما لم يعلم قطعا أن العلة المعطية لوجود الشيء إذا كانت باقية ولا يمنع من حصول معلولها  
بما منع على محل أو مكان فلا بد أن يكون ذلك الشيء هو وجوده ما كان استدعي وجوده ما منع وجوده ما منع وجوده ما منع وجوده  
على المحل أو المكان مجتمع لا يمنعها ١٠٠ للنفس فادامتنع وجوده ما منع امتنع وجوده ما يقتضي وجوده ولا جاز أن يكون

ذلك النفس لا يعدم النفس  
عدمه ما لا يكون عدمه  
لأن عدم شيء لو جوده  
مداخل في وجوده لأن  
ما ليس لوجوده مداخل في  
وجود الشيء لا يوجب  
عدمه عدم شيء فذلك  
الشيء لا يجب أن يكون  
علمه المقتضية لوجودها  
لأن العلة المقتضية  
لوجودها هي المبادئ  
المفارقة وهي لا تنعدم  
لاستلزامه انعدام  
الواجب والاعمال الثلاث  
الباقية لأن النفس  
بسيطة وأثرها لا يوجب ولم  
يبق الا الشرط وذلك  
الشرط لا يخلو من أن  
يكون جوهر أو عرضا  
فإن كان عرضا فاما أن  
يكون محله غير النفس  
أو النفس والكل باطل  
أما كونه جوهر فلا تعلم  
قطعا أن الجوهر الما بين  
لشيء الذي ليس بعلة له  
لا يلزم من عدمه عدمه  
وأما كونه عرضا غير قائم  
بالنفس فهو أولى من  
الجوهر في أن لا يكون  
عدمه معدها (وأما

الوجود بداته لا يكون جسما لان معنى واجب الوجود بداته لاعلة فاعلة من أين مع وجود جسم  
لا علة له فاعلية لا سيما اذا وضع جسمه باسطة غير منقسم لا بالأكية ولا بالأكية وبالجمله مركب قديم  
لا مركب له وهي معاندة صحيحة لانه هل عنها الا باقويل جدلية وجب ما في هذا الكتاب لابي حامد  
على العلة لا سفة ولله لاسفة عليه أو على ابن سينا كاهه أكاو يل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها  
ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك وقوله مجيبا عن الأشربة القديم من ذاته لا يفتقر إلى علة من قبلها كان  
قدما فاذا وضع ما نحن قديم ما من قبل ذاته ووضع الدات علة للصفات فلم تضر الدات قدعة من أجل  
غيرها (قلت) قد يلزمه أن يكون القديم مركبا من علة ومعلول وإن تكون الصفات قدعة من قبل علة  
وهي الدات فإن كان المعلول ليس شرط في وجوده فالقديم هو العلة فانقل ان الدات القائمة بداتها هي  
الاله وان الصفات معلولة فيلزمهم أن يضعوا شيئا قديما بداته وأشياء قدعة يعبرها ومجموع هذه هو الاله  
وهذا بعينه هو الذي أكرهه على من قال ان الاله قديم بداته والعالم قديم بغيره أي بالاله وهم يقولون ان  
القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله ان انزالنا موجودا لا موجودا هو مثل انزالنا  
مركبا لا مركب له وانزالنا موجودا واحد ابهذه الصفة أو كثير من ما لا يتقبل في تقدير العقل هو كله  
كلام مختل فإن التركيب لا يقتضي مركبا أيضا يفتضي الأمر إلى مركب من ذاته كما أن العلة ان كانت  
معلولة فانه يفتضي الأمر إلى علة غير معلولة ولا أيضا ادأدى البرهان إلى موجود لا موجود له أمكن أن  
يبرهن من هذا أنه واحد وأما قوله انه متى استغنت الماهية استغنى التركيب وان ذلك موجب لاثبات  
التركيب في الاول فغير صحيح فإن القوم لا ينفون الماهية عن الاول وإنما ينفون أن يكون هو الماهية على  
نحو الماهية التي في المعلولات وهذا كلام جدلي مما رى وقد تقدم من قولنا الاقويل المقنعة التي تقال في  
هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان ان الاول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي إلى موجود ضروري  
وانه لا يصدر الممكن عن الضروري الا بواسطة موجود هو من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو  
الجسم السماوي وحركته الدورية ومن أقبح ما يقال على أصولهم ان كل جسم فاقوته متناهية وان هذا  
الجسم انما استفاد القوة الغير متناهية بالحركة من موجود ليس بجسم (قال أبو حامد) مجيبا عن  
الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عند العلة الاله الذي هو مركب من نفس وبدن  
فان قيل لان الجسم إلى قوله والجسم (قلت) اما القول بان الاجسام لا تخلق الاجسام فانه اذا فهم من  
التخليق التكوين كان الأمر الصادق بالنسبة وذلك انه لا يتكون جسم قديما بشاهد الا عن جسم ولا جسم  
متنفس الا عن جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولولا تكون الجسم المطلق لكان التكوين من  
عدم لا بعد عدم ولا يتكون الاجسام المشار اليها الا من اجسام المشار اليها وعن اجسام مشار اليها وذلك  
بان ينتقل الجسم من اسم إلى اسم ومن حد إلى حد فغير جسم الماء مثلا إلى جسم النار بان ينتقل من  
جسم الماء إلى الصفة التي باستقامتها انتقل عنه اسم الماء وحدته إلى اسم النار وحدتها وذلك يكون ضرورة  
من جسم فاعل اما مشاركت التكوين بالنوع واما بالجنس المقول بالتواطؤ أو بتقدم وانما هو هل ينتقل  
شخص الجسمية المخصوصة بالماء إلى شخص الجسمية المخصوصة بالنار فيه نظر وأما قوله ولا يكون الجسم  
واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول بني من آراء الفلاسفة على رأى من يرى

أن  
كونه عرضا في النفس كالامور الادراكية كالاعمال  
والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا العرض اما أن لا يشترط في اعدامه للنفس انقطاع الملازمة بينها وبين البدن أو بشرط  
فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فاولى الاعراض بان تعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون كمالا للنفس فيلزم أن  
لا تبقى النفس العديمة السكال مع البدن كما لا تبقى بعدمه اذ لا يتصور استمرار وجود شيء بدون شرطه ولو كانت كمالات

النفس شرطاً في وجودها كانت الاعراض المضادة لكاملها بخبرية بان تعدوها وتطأها كالجمل المركب والافعال عن البدن  
 فيلزم ان لا تبقى نفس شريطة مع وجود هذه الاعراض المتنافية للاعراض المكمل لها في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها  
 به والواقع خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض القائم به عدمها لقطع العلاقة بينها وبين البدن فلا علاقة النفس بالبدن ليست  
 علاقة حلول العرض في الموضوع او الصورة في المادة والجسم في المكان بل ١٠١ هذه العلاقة اضافة تابعة لوجود

النفس وتغير الاضافة  
 لا يوجب تغيراً في الشيء  
 الذي هو له فلا يكون  
 انقطاعها مبطلاً للنفس  
 وادام يكن انقطاع هذه  
 العلاقة مدحلاً في عدم  
 النفس على تقدير حواريها  
 يكن اعدام تلك الاعراض  
 لها بسبب انقطاع العلاقة  
 بل لادائها فكان يختلف  
 تأثيرها في ذلك الابطال  
 بوجود العلاقة وعدمها  
 فيعود هذا القسم الى قسم  
 عدم اشتراط قطع العلاقة  
 وقد تبين بطلانه (وحواله)  
 ان يقال انه يجوز ان  
 يكون المعدوم وحدوماً  
 ويكون اعدامها بالمعنى  
 ومزاجتها اماعلى محلها او  
 مكانها (قولهم) وقد تبين  
 ان النفس جوهر راسخ  
 بجسم ولا جسماني (قلنا) قد  
 عرفت انه لم يتبين بأدلتهم  
 ما ذكره لعدم تمام ثبوت  
 من تلك الادلة ولو سلم ان  
 لا نسلم ان المعدوم الغير  
 المنع على المحل أو المكان  
 لو لم يستدع وجوده مانع  
 على المحل أو المكان  
 لا يكون معدوماً (قولهم) ان  
 العلة المعطية لوجود الشيء  
 اذا كانت باقية ولا مانع من

ان المعطى لصور الاجسام التي ليست متعقبة ولا نفوس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة  
 وانه ليس يمكن ان يعطى ذلك الجسم متعقبة ولا غير متعقبة فانه اذا وضع هذا موضع ان السماء جسم  
 متعقبة لم يمكن فيها ان يعطى صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لانفسا ولا غيرها فان النفس التي  
 في الجسم اعما تعمل بواسطة الجسم وما فعل بواسطة الجسم فليس يوجد عنه لا صورة ولا نفس اذا كان  
 ليس من شأن الجسم ان يعمل صورة حرورية لانفسا ولا غيرها وهو شبهة بقول اولاطون في الصور  
 المجردة عن المادة التي يقول بهار هذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام وحينئذ ان الجسم  
 انما يفعل في حرارة او برودة او رطوبة او يمتصة وهذه هي افعال الاجسام الداعية عنه عندهم فقطراً ما  
 الذي يفعل الصور الجوهرية خاصة المتعقبة هو وجود مفارق وهو الذي يسمى به واجب الصور ووقوف  
 من الفلاسفة برؤن عكس هذا ويقولون ان الذي يفعل الصور في الاجسام هي اجسام ذوات صور  
 مثله اما بالنوع واما بالجس اما بالنوع فالاجسام الحية هي تفعل اجساماً حية على ما شاهدنا من  
 الحيوانات التي يلد بعضها بعضها واما بالنفس فلا يتولد عن ذكر وانثى فالاجرام الداعية عنه عندهم هي  
 التي تعطى الحياة لانها حية ولها حياة غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكره والادلة اعترض ابو حامد  
 عليهم فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس تختص بخاصية تنبأ بها ان توجد الاجسام وغير  
 الاجسام يريد ولم لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاجسام نفوس تختص بتوليد سائر الصور  
 المتعقبة وغير المتعقبة وما عرّب تسامح ابي حامد ان المشاهدة معدومة في تكون جسم عن جسم وليس  
 المشاهدة غير هذا وانت ينبغي ان تفهم انه متى حذرت اقوال الفلاسفة من الصباغ البرهانية عادت  
 اقوال بل جدلية ولا بد ان تكون مشهورة او منكرة غير مبينة ان لم تكن مشهورة والعلة في ذلك ان  
 الاقوال البرهانية انما تتميز من الاقوال الغير البرهانية اذا اعتبرت بحسب الصناعة الذي فيه النظر  
 فما كان منها دخلاً في حد الجنس او الجنس داخل في حده كان قولاً برهانياً وما لم يظهر فيه ذلك كان قولاً  
 غير برهانياً وذلك لا يمكن الا بعد تبيّن طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحديد الجهة التي من قبلها توجد  
 المحمولات الدائبة لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وتحفظ في ثمر تلك الجهة في قول من  
 الاقوال الموضوع في تلك الصناعة بان تفضل ابدان صاحب العيينة في وقع في النفس ان القول  
 جوهرى لذلك الجنس او لازم من لوازم جوهره صريح القول واما متى لم تضر هذه المناسبة بذهن الماطر  
 او حطرت خطوه راضياً فان القول طن لا يقي ولذلك كان الفرق بين البرهان والطن الغالب في حق  
 العقل ادق من الشعر عند البصر واخفى من النهاية التي بين الطل والصوت وخاصة في الامور المسادية  
 عند قوم عي لا احتلاط ما بالذات فيهم مع ما بالعرض ولذلك ما يرى ان ما قبل ابو حامد من نقل مذهب  
 الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وابرارها لم لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها  
 انه غير لطيفة ما كان من الحق في اقوالهم او صارف اكثر الناس عن جميع اقوالهم فالذي صنع  
 من هذا الشرع عليه اغلب من الحبري حق الحق ولذلك علم الله ما كتب انقل في حده الاشياء قولاً من  
 اقوالهم ولا استحسن ذلك لولا هذا الشرع الا لا حق للحكمة واعني بالحكمة المطرف في الاشياء بحسب ما تقتضيه  
 طبيعة البرهان (قال ابو حامد) محبة عن الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى او الشمس الى قوله ليس

حصول معلولها بمزاجته على محل او مكان ولا بد ان يكون موجوداً مجموع واعما يكون كذلك لو كان المانع محصوراً في المانع على  
 المحل أو المكان وهو ممنوع ولا نسلم انه لو كان معدوماً كان عدم شيء لوجوده مدحلاً في وجودها لجواز ان يكون أمراً معدوماً ما في نفسه  
 لا عدم ما شيء آخر (والانفصيل فيه) ان العدمي والوجودي قد يقال بمعنى الموجود والمعدوم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته  
 للموصوف بوجوده له كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالمكان والحادث وقد يقال العدمي لما يعتري في مفهومه العدم والوجودي

بجمله وقد نشأ العدم في معنى الوجود في مقابلته في الوجود (فإن أريد) بالوجود معنى والعدم في المعنى الأول فإذ كراه  
من المنع منته وكذا أن أريد بهما المعنى الثاني مع أنه لا انحصار لاشياء فيهما هذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المعدوم وجودا أو عدم ما هذا  
العدم في انتفاء المعدوم رأسا وكذا يتجه المنع المذكور أن أريد بالمعنى الثالث ألا يلزم من اعتبار المعدوم في مفهوم الشيء أن يكون ذلك الشيء  
عدم الملام (وإن أريد) المعنى الرابع ١٠٢ فلا انحصار فيهما هذا المعنى فيعوز أن يكون المعدوم أمرا آخر غير الوجود

بجسم أصلا (قلت) ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع فانه وجهه على الفلاسفة اعتراضا بانهم  
لا يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوي اذ كانوا يحتاجون في ذلك الى الجواب بأصل  
لا يعتقدونه وانما يعتقدونه المتكلمون وهو قو لهم ان كون السماء بقدر محدود ودون سائر المقادير التي كان  
عكن أن يكون علم السماء هو آلة محمصة والمخصص قد يكون قديما فان هذا الرجل قد عاظ في هذا  
المعنى أو غلط فان التخصيص الذي رتبته الفلاسفة غير التخصيص الذي ارادته الاشعرية وذلك ان  
التخصيص الذي تربه الاشعرية اعما هو تمييز الشيء اما من مثله واما من ضده من غير ان يقتضي ذلك  
حكمة في نفس ذلك الشيء فاضطرت الى تخصيص أحد المقتضيين والعلافة في هذا الموضوع انما أرادوا  
بالمخصص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الغائي فانه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من  
الموجودات ولا كيفية الا وهي الغاية في الحكمة التي لا تخلو من أحد الامر من اما ان يكون ذلك أمرا  
ضروريا في طباع فعل ذلك الموجود واما ان يكون فيه من جهة الافضل فانه لو كان عندهم في المخلوقات  
كمية أو كيفية لا تقتضي حكمة ان كانوا قد نسبوا المصانع الخالقي في الأول ذلك الى ما لا يجوز نسبة الى  
المصانع المخلوقين الاعلى جهة الدم لهم وذلك انه لا عيب أشد من أن يقال ومن نظر الى مصنوع مافي  
كمية أو كيفية لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية دون سائر الكميات ودون  
سائر الكيفيات الخاتمة فيه فيقال لانه أراد ذلك للحكمة وعبرة في المصنوع وكما همتاوية في غاية  
هذا المصنوع الذي صنعه المصانع من أحله اعني من أحل فعله الذي هو الغاية وذلك ان كل مصنوع  
فانما يعمل من أجل شيء ما وذلك الشيء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدر  
بكمية محدودة وان كان لها عوض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان أي موضوع اتفق  
بقتضى أي فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة  
أصلا ولا كانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة الى هوى المصانع وكان كل انسان صانعا أو نقول  
ان الحكمة اعما في صنع المخلوق لا في صنع الخالق نعوذ بالله من هذا الاعتقاد في المصانع الاول بل  
نعقد أن كل مافي العالم فهو وليد حكمة وان قصرت عن كثير من عقولنا وان الحكمة الصناعية اعما  
فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا في غاية الحكمة فهو ماضر ضرورة حكم  
واحد هو الذي افتقرت الى وجوده السموات والارضون ومن فيها فانه مامن أحد يقدر أن يحل  
المصنوع من الحكمة البهيمة علة نفسه فالقوم من حيث أرادوا أن ينزهوا الخالق الى الاول أبطالوا  
الحكمة في حقه وسلبوه أفضل صفاته (المسألة العاشرة) في بيان تجهيرهم عن إقامة الدليل على أن  
للعالم صانعا وعله وأن القول بالدهر لازم لهم (قال أبو حامد) فنقول ان من ذهب الى ان كل جسم فهو  
حادث الى قوله وهي قديمة (قلت) الفلاسفة يقولون ان من قال ان كل جسم محدث وفهم من الحدوث  
الاختراع من لا موجود أي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة  
الى برهان فاما ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا القول حتى الرهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب  
عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة وجملة الامر ان الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس  
مستقلا في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث الا

والعدم مع ان ما ذكر في  
بيان كون المعدوم غير  
وجودي لا يناسب هذا المعنى  
(وإن أريد) بالوجود  
الوجود بالعدم  
كما يتبادر من سياق  
الكلام فلا انحصار أيضا  
(ولانسل) ان الجوهر المبين  
للشيء الذي ليس بعلة له  
لا يلزم من عدمه عدمه  
وهذه المقدمة انما تثبت  
اذ ثبت ان الجوهر المبين  
للشيء الذي ليس بعلة له  
لا يكون شرطاً لثباتها  
دور ويمكن المناقشة فيه  
ولاسم ان العرض الغير  
القائم بالنفس أولى من  
الجوهر المبين في أن  
لا يكون عدمه معدما  
لحاشي قوله فان لم يشترط  
فيه ذلك تأرلى الاعراض  
بان تعدد النفس بعدمها  
هي الاعراض التي تكون  
كالا للنفس كلام خطاي  
بل شعري لا يقوم لاثباته  
شبهة فضلا عن حجة وأيضا  
لم لا يجوز أن يكون البدن  
شرط الوجود للنفس من  
المبدأ بحيث يلزم من  
انتفائه انتفاء النفس  
قطعا كما حار كون البدن  
بعض حالاته معدما

لوجود النفس من المبدأ وما الدليل على ان العلاقة بينهم ما اضافته تابعة لوجود النفس  
فقط وهو التدبير والتصرف فيه وهذا كما اذاجر يتابعهم على أصلهم من نفي القادر المختار (وأما على أصلنا) فانه قد اختار بعدم  
بمجرد ارادته (والقول) بان العدم نفي محض لا يصلح أنرا المختار قد عرفت ضده فقامر (وثانينهما) انما الوكيات قابلة للفناء  
اسكان قبل العناية باقية بالفعل وفاسد بالقوة لأن كل موجود يبق في زمانا ويكون من شأنه أن يفسد كان بالضرورة قبل فساد باقية

بالفعل وقامدا بقوة أى له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لأنها لا تنق  
عند الفساد وما هو محل الاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متصفا به والالم يكن قابلا  
له فيلزم أن يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها وما محل لها أيضا كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر  
كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية إما مركبة من المادة والصورة ١٠٣ وإما حالية في المادة فلا تكون النفس

بجردة هـ ذاحف (فان قلت) النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز أن يكون ما هو محل الاستعداد وجودها محلا للاستعداد عدمها (قلت) كون الشيء محلا لاستعداد وجوده ما هو مبين القوام له أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء إما يكون محلا لاستعداد وجوده مستمدا لوجوده أو محلا لاستعداد فساده أى مستمدا لعدمه كالجسم فانه محل لاستعداد وجوده السواد وهو تهيؤه لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤه لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه إذا فسد باقيا وبينه فالتنعس الباطنة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف

ان الخلد لا يساعد كبقية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك لما أراد ارسطو ان بين كون الارض مستديرة نظاما ثم البرهان محذوفه ليتصور العقل منها العلة ثم ينقلها الى الارية وذلك في المقالة الثانية من السماء والعالم ولما أتى بالشئاعات التي تلزم العلة أخذ يجيب عنهم وهو معاند لاجوبتهم فقال كل ما لعله له الى قوله هؤلاء (قلت) كل هـ ذاحف وقع الجواب عنه والتعريف عبرته من الاقوال بل التضديقية فلا معنى لاعادة الكلام في ذلك وأما الدهرية فالجسم هو الذي اعتدت عليه وذلك انه لما انقطعت الحركات عند ما اجرم السماوى وانقطع به التسلسل فثبت انه قد انقطع بالعقول ما انقطع بالحس وبس كذلك وأما الفلاسفة فانهم اعتبروا الاسباب حتى انتهت الى الجرم السماوى ثم اعتبروا الاسباب المعقولة فافقوا بهم الامر الى موجود ليس بمحسوس هو علة وجود المحسوس وهو علة وجود المحسوس وهو معنى قوله تعالى وكذلك ترى ابراهيم ملك كوت السموات والارض الآية وأما الاشعرية فانهم جحدوا الاسباب المحسوسة أى لم يقولوا يكون بعضها اسبابا لبعض وجودها لعله الموجود المحسوس هو وجودا غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وانكر والاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان عما هو انسان (قال أبو حامد) معاند للفلاسفة في قولهم فان قيل ان الدليل على ان الجسم الى قوله لأصل له (قلت) لقد تقدم من قولنا انه اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من يمكن الوجود ماله علة لم تكن قسمة الموجودين الفاضلين فان الجسم ان يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له لكن اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضمورى ومن الممكن الممكن الحقيقي افضى الامر ولا بد الى موجود لا علة له وهو ان يقال ان كل موجود فاما ان يكون ممكنا أو ضروريا فان كان ممكنا له علة فان كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الامر في قطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل في تلك العلة الضرورية اذا جوز ان يمتد من الضرورى ماله علة وما ليس له علة فان وضعت العلة من طبيعة الضرورى الذى له علة لزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس لها علة وانما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة في الموجودات وذلك ان الجرم السماوى عند الجميع من الفلاسفة هو ضرورى بذاته واما هل الضرورى بغيره فيه ام كان بالاضافة الى ذاته فبعبه نظر ولذلك كانت هذه الطريقة مختلفة اذا سلكت فيها هذا المسلك فاما ما سلكه وهو مختل ضرورى لانه لم يقسم الموجودات الى الممكن الحقيقي والضرورى وهى القسمة المبرونة بالاطبع للوجودات (ثم قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة في قولهم على ان الجسم ليس بواجب الوجود بذاته اكون له اجزاء هي علة فان قيل لا يمكن ان الجسم الى قوله لأصل (قلت) هذا القول لازم لما لا شك فيه ان سلك طريقة واجب الوجود في اثبات موجود ليس بجسم وذلك ان هذه الطريقة لم تسلكها القدماء وانما وصل من سلكها فيما قلنا ابن سينا وقد قال انها اشرف من طريقة القدماء وذلك ان القدماء انما صاروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ الأكل من أمور متأخرة وهى الحركة والزمان وهذه الطريقة غرض الى فيما زعم اعني الى اثبات موجود بالصفة التي أثبتوا القدماء من النظر في طبيعة الموجودات وهو حود ولو اقتصت لكان ما قال صححها لكنها ليست ثقة فعلى ذلك ان واجب الوجود بذاته اذا وضع موجودا فغاية ما يفتق عنه أن يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة أن يكون له حد فاذا وضع موجودا مركبا من اجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم

لاستحصال كمالها بواسطة ويكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هـ ذاحف الاستعداد نسبيا أولا وبالذات الى تعلقها بها اعني وجودها من حيث انها متعلقة بها ونائبا بالمرض الى وجودها في نفسها ان هذا الاستعداد كاف لقيض ان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب أولا وبالذات الى وجودها في نفسها اليتبع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مبادئية له والشي لا يكون مستمدا لها ومعين له وكما جاز أن يكون البدن له محلا



لاستعدادات متعلقاته به كذلك يجوز أن يكون محلا لاستعداد انقطاع متعلقه به اذا خرج من المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها  
وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها بالذات ولا  
بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني (والجواب) ان الالزام ان القابل  
للفساد يجب وجوده عند حصول ١٠٤ الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء لعدمه والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحقيقا ويحل فيه

الفساد على قياس قبول  
الجسم للاعراض الحادثة  
فيه بل معناه ان ذلك الشيء  
يعدم في الخارج بطريقان  
الفساد واذا حصل ذلك  
الشيء في العقل وتصور  
العقل معه عدم الخارج  
كان عدم الخارج قائما  
به في العقل على معنى انه  
يتصف به في حدته في  
العقل لا في الخارج اذ ليس  
في الخارج شيء وقبول  
عدم قائم بذلك الشيء فيجوز  
أن يكون استعداد  
فساده قائما به لا يلزم  
كون النفس مادية (ولو  
سلم) ان القابل للفساد  
يجب وجوده عند حصول  
الفساد ولكن لا نسلم انه  
يلزم منه كون النفس  
مادية واذا يلزم ذلك لو كان  
محلا لاستعداد افساده  
بجسمه او مادة جسمية وهو  
ممتنع ولم لا يجوز ان يكون  
محلا قائما بنفسه او محلا  
لنفس او اجرامها محلا  
لجزئها الآخر (لا يقال)  
اذا كان ذلك المحل الباقي  
بجود انما يتصفه كانت  
عاقلة لما ثبت ان كل مجرد  
قائم بنفسه عاقل وكانت  
هي النفس لا محلا للنفس

واجزائه صدق على العالم وأجزائه واجب الوجود هذا كله اذا سلم ان هذه ناموجودا هو واجب  
الوجود وقد قلنا نحن ان الطريقة التي سلكتها في اثبات وجوده بهذه الصفة ليست رهيانية ولا يفتى  
بأنطبع اليه الاعلى الخوالدي قلنا واكثر ما يلزم هذا القول اعنى ضعف هذه الطريقة عند من يضع  
ان ههنا جديما بغير ما غير مركب من مادة وصوره وهو مذهب المشائين لان من يضع مركبا قديما من  
أجزاء بالفضل فلا بد أن يكون واحدا بالذات وكل واحد في شيء مركب فهو من قبل واحد بنفسه اعنى  
بسيط او من قبل هذا الواحد صار العالم واحدا وذلك يقول الاسكندر انه لا بد أن يكون ههنا قوة روحانية  
سارية في أجزاء العالم كايو جدي في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزائه بعضها ببعض والفرق ههنا  
أن الرباط الذي في العالم قديم من قبل الرباط القديم والى انطقدم والى باط الذي بين أجزاء الحيوان ههنا كاش فاسد  
بالنقص غير كاش ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل ان لم يكن فيه أن يكون غير كاش ولا  
فاسد بالنقص كالحال في العالم فتدرك الخالق تعالى هذا النقص الذي ملقه هذا النوع من التمام  
الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كبر من  
أصحاب ابن سينا موضع هذا الشك قد تأملوا على اسبغناه هذا الى أي وقالوا انه ليس يرى ان ههنا  
مفارقا وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي أودعه في فلسفته  
المشرقية قولا وانما ههنا فلسفة مشرقية لانها مذهب أهل المشرق قائم بمرور ان الآلهة عندهم  
هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعون طريق ارسطو في اثبات المبدأ  
الاول من طريق الحركة وأما نحن فقد تكلّمنا في هذه الطريقة غير مامرة وبيننا الجهة التي منها يقع  
اليقين وحلها جميع الشكوك الواردة عليها وقد كلفنا أيضا على طريقة الاسكندر في ذلك اعنى الذي  
اختاره في كتابه الملقب بالمسادي وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو الى طريقة أخرى لكنها  
مأخوذة من المسادي التي بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الطريقة الاشهر في ذلك هي  
طريقة ارسطاطاليس ولكن اذا حققت طريقة واجب الوجود عندى على ما أضفه كانت حقا وان  
كان في الجمال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدمه العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر والعالم  
بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر وهذه الطريقة هي ان تقول ان الممكن الوجود في الجوهر  
الجميع ما يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني  
يجب أن يتقدمه واجب الوجود باطلاق وهو الذي لا قوته أصل لا في الجوهر ولا في غيره ذلك من  
أنواع الحركات وما هو كذلك فليس يحسم مشال ذلك أن الجرم السماوي قد ظهر من أمره أنه واجب  
الوجود في الجوهر الجسماني والالزم أن يكون هنالك جسم أقدم منه وظهر من أمره أنه ممكن الوجود  
في الحركة التي في المكان فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر والايكون فيه قوة أصلا  
لا على حركة ولا على غيرها ولا يوصف بحركة ولا يكون ولا يغير ذلك من أنواع التغيرات وما هو  
بهذه الصفة فليس يحسم أصل لا قوته في جسم وأجزاء العالم الازلية انما هي واجبة الوجود في الجوهر  
لما بالكلية كالحال في اسطقسات الاربع وامانا انحصر كالحال في الاجرام السماوية (المسألة الحادية  
عشر) في تمييز من يرى ههنا ان الاول يعلم غير هوية علم الاجناس والانواع بنوع كلى (قال أبو حامد)

ولا يخرج منها محلا لجزئ الآخر اذ لا معنى للنفس الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا خاف ومع ذلك  
فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن (لانا نقول) لا نسلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا  
نسلم لزوم كونه هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانها وتكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أي متعلق كان  
ويجوز أن يكون المشار اليه بانها والمدبر في البدن مركب من جوهرين أحدهما عال في الآخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون

شيء منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم لأن مطلوبهم بشيء النفس بعد البدن لا بقا وجوده مجرد عاقل بعد البدن مطلقا (والامام) جهة الاسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بأن كل ما يستعمل بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه كما أن ما يحدث بعد العدم فامكان وجوده سابق على وجوده وكما أن إمكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك إمكان العدم وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه وكما أن الشئ الذي يكون محلا لامكان ١٠٥ وجود ما يحدث قابل للوجود

الطارئ على معنى انه يكون وجود ذلك الحادث فيه كذلك الشئ الذي يكون محلا لامكان عدم ما يستعمل قابل للعدم الطارئ على معنى ان عدم الامر انعدم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المقبول والامر الذي ينعدم لا يبقى مع العدم فتعين أن يكون فيه أمر يقبل العدم الطارئ ويكون هو حامل إمكان ذلك العدم قسلا طريان العدم فلزم تركب النفس من حامل إمكان العدم والمنعدم عنه مع ان النفس بسيطة لا تركب فيها وان فرض فيها تركب فحينئذ يسئل الكلام الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لا بد أن تنتهي الى اصل لا يكون فيه تركب والالزم تركبها من أمور غير متناهية لتحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس (ثم قال) ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهو أن قوة الوجود للشئ تكون قبل وجود الشئ ولا يجتمعها فان قوة الابصار للسواد مثل الوجود في العين قبل ابصار السواد

فنعول أما المسلمون الى قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول اعماقه توطئة ليعقاس بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم اكون هذا القول اقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة وذلك أن المتكلمين ذاهق قوهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف طهر أنهم انما جعلوا الاله انسانا أزليا وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم أن يكون جسم قالوا انه أزلي وان كل جسم محدث يلزمهم أن يصنعوا انسانا في غير مادة فعلا لجميع الموجودات فصار هذا القول قولامثاليا شعريا والاقوال المثالية مقنعة جدا لانها اذا تعقبت ظهر رخصتها فلا هو ذلك انه لا شئ انعدم من طماع الموجود الكائن الفاسد من طماع الموجود الأزلي واذا كان ذلك كذلك لم يصح ان يوجد نوع واحد مختلف بالازلية وعدم الازلية كما يختلف الجنس الواحد في العصور المقسمة له وذلك ان تباعد الازلي من المحدث انعدم من تباعد الانواع بعضها مع بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد الى العائيب وهو ما في غاية المفارقة واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي العائيب ظهر اهم ما يشترك الاسم اشتركا لا يصح معه النقلة من الشاهد الى العائيب وذلك ان الحياة الزائدة على العقل في الانساب ليس تنطابق على شئ الا على القوة المحركة في المكان عن الارادة وعن الادراك الحاصل عن الحواس والحواس ممتنعة على الباري تعالى وأبعد من ذلك الحركة في المكان وأما المتكلمون فانهم يصنعون حواس للباري تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة باطلاق ما ذن اما ان لا يثبتون للباري تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط في وجود العلم للانسان واما ان يجعلوها هي نفس الادراك كما يقول الفلاسفة ان الادراك والهم في الاول هما نفس الحياة وبهذا فان معنى الارادة في الحيوان هي الشهوة الباعية على الحركة وهي في الحيوان عارضة لتتمام ما ينقصه ما في ذاتها والباري تعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شئ ينقصه في ذاته حتى يكون سببا للحركة والعمل اما في نفسه واما في غيره فكيف يتخيلوا ارادة زلية هي سبب لفعل يحدث من غير أن تزيد الشهوة في وقت الفعل أو كيف يتخيلوا ارادة وشهوة حالها ما قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل حال واحدة دون أن يلحقها تغير وايضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم فالشهوة لا توجد الا في جسم فانه ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة الا ان فعله قبل صادر عن علم فالعلم من جهة ما هو علم بالصديق يمكن أن يصدر عنه كل واحد منهم او يصدر عن افضل من الصديق دون الآخر عن العالم لهم ما يسمى العالم فاصلا ولذا لا يقولون في الباري تعالى ان الاخص به ثلاث صفات وهو كونه عالما فاصلا قادرا ويقولون ان مشيئة جارية في الموجودات بحسب علمه وان قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر هذا كله قول الفلاسفة في هذا الباب واذا أوردوا هذا كما أوردناهم به من جهة الخلق كان قولهم مقصدا لبرهاننا فعليه أن يتطرق في هذه الاشياء ان كنت من أهل السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن تعلت الصنائع التي فعلها البرهان فان الصنائع البرهانية اشبهه شئ بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصناعة ان يعمل فعل الصناعة كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يعمل فعل صناعة البرهان وهو البرهان بعينه بل هذه الصناعة أخرى بذلك من شأن الصنائع واعمالها في القول في هذا العمل لا

هو ١٤ - نهايت - ابن رشد  
بالعمل فاذا حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار ولو انعدم الشئ البسيط إمكان إمكان العدم حاصل لذلك الشئ قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود ايضا حاصل قبل العدم بان ما أمكن عدمه ليس واجبا لوجوده فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشئ الواحد قوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل وذلك يؤدي الى أن يكون الشئ بالقوة والفعل معا وهما متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) ردا على ما ذكره من الدليل

لومشأ التلبس وصفهم الامكان وصفهم الاخلاق ومبه وقد تكلمنا عليه هذا ما ذكره عليه نظر (أما أولا) فلان ما أوردته من  
التقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع أنه في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل  
وعلى ما يقابل الوجود والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الأول والامكان في الثاني فان أريد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل  
فلان ما أتى الثاني انسيط لو انعدم كان ١٠٦ امكان الوجود حاصل لافل العدم (قوله فان ما يمكن عديمه فليس بواجب

العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة الا عن صاحب الصناعة واصناف الاقوال كثيرة فيها برهانية  
وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تنافي بغير صناعة ظن بالا قائل البرهانية انها تنافي بغير صناعة  
وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصناعة البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي لم  
يمكن فيما قول الاصحاب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب  
فليس هو قول اصحاب برهاننا وانما هو افعال غير صناعية بعضها اشداقنا عامين بعض فعلى هذا يدعى  
أنهم ما كذبوا ههنا ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهاوت من الفرقين جميعا وهذا كله عندى  
تعد على الشريعة وتخص عمالم تأمر به شريعة لكون قوى البشر مقتصرة عن هذا وذلك ان ليس كل  
ما سكنت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر انه من  
عقائد الشرع فانه يقول عن ذلك مثل هذا التحليل العظيم فينبغي أن يمسك من هذه المعاني كل  
ما سكنت عنه الشرع ويعرف الجمهور ان عقول الناس مقتصرة عن الخوض في هذه الاشياء ولا يتعدى  
التعليم الشرعي المصريح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ ذلك وذلك انه كما  
ان الطبيب انما يفحص من امراضه على القدر الذي يوفق للاسعاف في حفظ صحتهم والمرضى في ازالة  
مرضهم كذلك الامر في صاحب الشرع فانه انما يعرف الجمهور من الامور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم  
وكذلك الحال في الامور العملية ولكن الفحص في الامور العملية عما سكنت عنه الشرع اتم وخاصة  
في المواضع التي يظاهرها من جنس الاعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف العقلاء في هذا الجنس  
فمنهم من بقي القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبتوه وهم أهل القياس وهذا بعبارة هو لاحق في  
الامور العملية وأهل الظاهرية في الامور العملية أشهد من الظاهرية في الامور العلمية والمسائل من  
المقاصدين في أمثال هذه الاشياء ليس يخول أن يكون من أهل البرهان أولا يكون فان كان من أهل  
البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا العموم التكام هو خاص بأهل البرهان  
وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى اليه البرهان وار لم يكن من أهل  
البرهان لا يخولوا بكون مؤمنا بالشرع أو كافرا فان كان مؤمنا عرف ان التكام في مثل هذه الاشياء  
حرام بالشرع وان كان كافرا لم يدعى أهل البرهان معانته ما لحج القاطعة له هكذا ينبغي أن يكون  
حاصل صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعة ما هيده الالهية التي ما من سكوت عنه فيما من  
الامور العلمية لا وفنده الشرع على ما يؤدي اليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام واذا قد تقرر  
هذا تدرج الى ما كنا سنبه به مما دعيت اليه الصرورة والافانته العالم والشاهد والمطلع ايا ما كانا نتحجب  
أن نتكلم في هذه الاشياء هذا الجمهور التكام ولا اوصف ابو حامد الطرق التي منها اثبت التكامون  
صحة العلم وغيره على انه في غاية البياض الكون في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها أخذ  
بقايس بينهم ما بين طرق الفلاسفة في هذه الصناعات وذلك بل خطي فقال مخاطبا باللاسعة فاما  
أنتم فما قال وحاصل ما ذكره ابن سينا ثم لما حكى قولهم قال راداعا لهم فنقول قواكم الى قوله وفي الدليل  
عليه (قلت) اول ما في هذا الكلام من احتلال حكاية المذهب والحقه علمه ابا ما أورد فيه من  
المقدمات التي أوردناها على انها كالأرائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك انه لم يتيسر عندهم  
ان كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصفورة وان الوجود هو المعنى الذي به صار الموجود

الوجود لا يفيد المطلوب  
لان اللازم منه هو امكان  
الوجود بمعنى مقابل  
الوجود والامتناع وهو  
ليس مطلوب والمطلوب  
امكان الوجود بمعنى مقابل  
الفعل وهو ليس باللازم وان  
أريد ما هو مقابل الوجود  
والامتناع فلا فساد في  
اجتماعها مع الوجود  
بالله بل يجب الاجتماع  
لان الامكان بهذا المعنى  
لازم للماهية المكننة لا ينفك  
عنها بحال (واما ثانيا)  
فلان الظاهر من تقريره  
الاول ان ما ذكره استدل  
بامكان عدم شيء عن آخر  
وامكان عدم شيء عن آخر  
وان لم يقتض وجود ذلك  
الآخر بل يكفيه امكانه  
لكن عدم الشيء عن آخر  
يقتضى كون ذلك الآخر  
محلا لما انعدم به قبل  
الانعدام ثم كونه محلا  
لعدمه وقت الانعدام اذ  
عدم الموجود عما ليس  
محلا له غير معقول ولا  
يتصور كون الشيء العدم  
محلا لوجود خارجي فتبين  
كون ذلك المحل موجودا  
خارجيا ولا يضر كون  
الامكان اعتبارا عقليا بل

الصح في الرد عليه أن يقال سلمنا ان امكان عدم شيء عن آخر يستدعي محلا محال ذلك  
العدم كالبسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه لكن هذا الامكان انما يكون لما يتعلق بوجوده محمل (واما ما لا يتعلق بوجوده  
محمل) فليس له الامكان عديمه في نفسه ومحله ليس الادراك الشيء المنعدم واتصافه بعدمه في نفسه وكونه قابلا له لا يقتضي وجوده  
مع عديمه اذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه ان يبقى ذلك الشيء متحققا ويحتمل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم

بالاعراض الخالصة بل معناه ان ذلك الشيء يعدم بطريق الفساد على تآثر زناه فيما سبق (فان قلت) كل حادث فهو متعلق  
 الوجود بالحمل لانه لا يعدم استعداده سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان  
 الاستعداد امر وجودي لا يجوز قيامه بالمعدوم ولا امر مابنا لاستحالة قيام استعداد الشيء عما به فتنه ان يكون محله شيئا متعلق  
 به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل ويذهب الجواب (قلت) لان سلم ان كل حادث ١٠٧ لا بد له من استعداد سابق على

وجوده فانه مبنى على ان  
 المبدأ موجب لا محذور  
 عرفت انه غير ثابت (ولو  
 سلم) ان كل حادث فلا بد له  
 من استعداد سابق على  
 وجوده فلا نسلم بكونه  
 وجوديا وانه يتمتع بقيامه  
 بذلك الحادث وان سلم  
 ذلك فلا نسلم قيام استعداد  
 بعمله فان النفس عندهم  
 حادثه وليس استعداد  
 وجودها قائما بعجلها اذ  
 ليس لها محل عندهم بل  
 انما يقرم استعدادها  
 بالنفس الذي تتعلق به  
 النفس فتلقى التسدير  
 والتصرف

فوفصل في ابطال قولهم بنى  
 الدهر وحشر الاجساد  
 واعلم ان الاقوال الممكنة  
 في امر المعاد لا تزيد على  
 خمسة وقد ذهب الى كل  
 واحد منها جماعة (أحدها)  
 ثبوت المعاد الجسماني فقط  
 وان المعاد ليس الا هذا  
 البدن وهو قول نعاة  
 النفس الناطقة المجردة  
 وهم أكثر أهل الاسلام  
 (وثانيها) ثبوت المعاد  
 الروحاني فقط وهو قول  
 الفلاسفة الالهيين الذين  
 ذهبوا الى أن الانسان

موجود او هي المدلول عليه اما الاسم والجدوع ما يصدر بالفعل الخاص بوجوه وجوده وهو الذي دل  
 على وجوده الصوري الموجود وذلك هو ما له والجلوه فيهما قوى فاعلة خاصة بوجوه وجوده وجود  
 وقوى مفعلة اما خاصة واما مشتركة وكان الشيء ليس يمكن ان يكون منفعة بالشيء الذي هو به فاعل  
 وذلك ان الفعل يقتضى الانفعال والاضداد لا يقبل دفعا به ايضا وانما يقبله الحامل لها على جهة  
 التعاقب مثال ذلك ان الحرارة لا تقبل البرودة وانما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بان تستلخ عنه  
 الحرارة و يقبل البرودة وبانه كس فلما انقوا حال الفعل والانفعال به هذه الحال وقفا على ان جميع  
 الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة ووجودا ان الجوهر  
 الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كماله في الكون اذ كان غير مميز عنه بالفعل ثم لما  
 تعدد حواصير الموجودات تبين لهم انه يجب ان يرتقي الامر في هذه الجواهر الى جوهر بالفعل مسمى من  
 المادة فلزم ان يكون هذا الجوهر باعلا غير منفعل أصلا ولا يلحقه كلال ولا تعيب ولا سداد اذ كان هذا  
 اعلا في الجوهر الذي بالفعل من قبل انه كمال الجوهر الذي بالقوة لا من قبل انه فعل محض وذلك انه  
 لما كان الجوهر الذي بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل لزم ان ينتهي الامر في  
 الموجودات العاقلية المفعلة الى جوهر هو فعل محض وان يستطاع ان ينزل هذا الجوهر ويباين وجود  
 هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدّمات الداتية الخاصة به وهو موجود في المنة الثالثة من  
 الكتاب الذي يعرفونه بالسمع الطبيعي فلما اثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم  
 في كتبهم نظروا في طبيعة الصور والحركة الهيولانية في حدودها فوجدوا اقرب الى الفعل وبعدها بالقوة  
 لكونها متبرئة عن الانفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها والاعمال ليس من هذه  
 الصور رأيتها تبرا عن المادة الخاصة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية او ليس من الصور  
 المادية ولما التفتوا من الصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرئة عن الهيولى علما وان علة  
 الادراك هو التبري من الهيولى وما وجدوا العقل غير منفعل علما وان العلة في كون الصورة جمادا  
 او مدركة ليس شيئا أكثر من انها اذا كانت كمال ما بالقوة كانت جمادا او غير مدركة واذا كانت كمالا  
 محضنا لا تشوبها القوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني واقضية طبيعية ليس يمكن ان تنسب  
 في هذا الموضع التبري البرهاني الا لوجه ما شأنه ان يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك  
 شيء يعرفه من ارتاض في صناعة المنطق او في ارتياض وانه غير ممكن في هذا النحو من الطرق رفقوا  
 على ان ما ليس منه فعلا أصلا فهو فعل وليس بحسب لاس كل منفعة من جسم عندهم في مادة فوجده  
 الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء انما يجب ان يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه  
 الأشياء لا في هذه الأشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل فيها وقفا على أن هذه الموجودات  
 عقل محض ولما رأوا ايضا النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يخرج على النظام العقلي الشبيه بالنظام  
 الصماحي علما وان ههنا علة هو الذي أنشأ هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على محو فعل العقل  
 فقطعوا من ههنا الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أنشأ الموجودات  
 الترتيب والنظام الموجود في أفعالها وعلما ان هذا كله ان عقله ذاته هو عقل الموجودات كلها وان مثل

بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة واعلم البدن آلة لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها (وثالثها) ثبوت المعاد بين  
 الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام المزالي والخليلي والراغب  
 وأبي زيد الدبوسي وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شيء منها وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يمتدحهم ولا يذمهم لافي  
 الملة ولا في الفلسفة (وخامسها) التوقف وهو المقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت ان النفس

هي المزاج فتتقدم عند الموت فيستحيل اعادة اوعي جوهر باقي بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذ ولما كان الغرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المظهرة فلما تقدم تقرير مذاهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذاهبهم فتقول ط-م في أمر المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحاني (الثاني) نفي المعاد الجسماني (أما المقام الاول) يتقرر بركابهم فيه هو انهم قالوا ان للنفوس الانسانية لذة والماروحانيين لان اللذة ١٠٨ هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير والالم

هذا الموحود ليس ما بعقل من ذاته هو غير ما بعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وأنه لا يصح فيه التفسير المتقدم وهو ان يقال كل عقل فاما ان يعقل ذاته أو غيره أو يعقل ما جاعه قائم يقال انه ارعقل غيره فمعلوم انه يعقل ذاته بليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على تأوله فليس يصح وذلك ان القياس لا يصح الا حتى يتبين المستثنى منه والازم وقياس حمل امازائد واما أكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا ان كان ما ليس بعقل وهو في مادة فيا ليس في مادة فهو يعقل وذلك اذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا انها عندهم نتائج ونسبها هذا الرجل اليهم على انها عندهم اوائل أو قريية من الأوائل واذا تأول ما قلناه كان قياسا صحيحا الشكل صحيحا المقدمات اما صحة شكله فان الذي استثنى منه هو مقابل التالي فأتى مع قابل المقدم لا كما زعموا أنهم استثنوا مقابل المقدم وانتم مقابل التالي لكن لما كانت ادوات اوائل ولا هي مشهورة ولا يقع في بادئ الرأي بها تصديق أنت وغاية الشهادة لاسماعنا من لم يسمع قط من هذه الاشياء على ما قد شوش العلوم هذا الرجل تشو يشاع عليه المخرج القلم عن أهله وطريقه (قل أبو حامد) الفن الثاني قولنا اما وان نقل الى قوله ولا مانع منه (قلت) استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيئا أشنع وأوهوان المأري تعالى ليس له ارادة لا في الحادثات ولا في الكل ليكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور المنة من الشمس ثم حكى عنهم أنهم قالوا من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما والفلاسفة ليس يتفون الارادة عن المأري تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان الارادة البشرية غامضة في وجود نقص في المرديد وانفعال عن المراد اذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضرور يراطبه بما اذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور العمل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لانه اذا قلنا انه يعلم الضد ينلزم أن يصد عنه الضدان معا وذلك محال فصدور أحد الضدين عنه بدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة فكذلك ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم يريد عن علمه ضرورة وأما قوله ان الفعل قسمان اما طبيعي واما ارادي فباطل بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه ولا ارادي باطل لاقبل ارادي منزعه عن النقص الموجود في ارادة الانسان ولذلك اسم الارادة معقول عليهم ما يشارك الاسم كما ان اسم العلم كذلك أعني العلم القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لهما من المرادفة هي معلولة له عنه وهذا هو المفهوم من ارادة الانسان والمأري تعالى منزعه عن أن يكون يد صفة معلولة ولا يفهم من معنى الارادة الا ضرورة العمل مقترنا بالعلم وان العلم كما قلنا بالاضدين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالاضدين ففعله أحد الضدين دليل على ان هذه صفة أخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني (قال أبو حامد) وهو انما سلم الى قوله لاجواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه أن يقال ان الفاعل الذي علمه في غاية العلم فيجب أن يكون عالما ماصدر منه وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ما صدر فان كان الاول في غاية العلم فيجب أن يكون عالما بكل ماصدر عنه بوساطة أو بغير وساطة وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علما لان علما ناقص ومما خرج من العلوم (ثم قال أبو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل

ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرس من حيث هو آفة وشر وكما ان لكل قوة من القوى البدنية كالأوآفة بخصمان بها فأن لا تفسد كالأوآفة تذكفها بكيفية الجملارة مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي نتي حلو أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب حاجي فان كليم ما في اعادة اللذة متساويا ولله سامرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والذفات المناسبة وللأبصار كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة وللسهالة طوح اللبنة السامعة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهرها عقل كمال وآفة يخصان بها وكما لها ان يتنل فيها صور الموجودات مبتدأ من المبدأ الاول جل ذكره وسالكا الى العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام العلوية بهياتها وقواها ثم ما دون ذلك الى أن يتنل فيها صور جميع معلوماتها المتربة مثلا

يقيننا خاليا عن شوائب الطنون والادوام وآفها هي أن تكون منتعشة بصد ما هو الواقع وأورد عليهم بان عقل المعقولات لو كان كمالا للنفس الانسانية لاشاقت الى حصوله عند فقدته وانفذ به عند وجدانه وتألقت بمحصل العمل المضاد له فان كل قوة تلتذ بكمالها وتشتاق الى حصولها وتألقت بمحصل اضدادها كاشتياف القوة الهاصرة الى النور وتألها بالظلمة واجابوا بان اشتغال النفس بالحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدتها



والالتذاهب عند وجودها وأعداد الكمال لما كانت مستمرة الوجود وكانت النفس مشتتة في أغراضها من المحسوسات لم تكن مدركة لها ووصول المتأني مع عدم ادراكه لا يوجب التألم به كالعدد إذا عارض على المارقات لا يحس بالألم ما إذا فارت البدن وانحطت عما شغلته شعرت بالبلاء العظيم دفعة كالعدد المعر وض على النار إذا زال خدره بعتة ثم ان النفس إذا حصلت ما هو كمالها في حياتها الدنيا براسطة الآلات البدنية فادافارت البدن عند خرابه وسووجه عن صلاحية تدبير النفس ١٠٩ وكونه آلة لها بطلان مزاجه يبقى كمالها المتكسب فيها لان

جوده والنفس الذي هو  
العله القابلة لذلك الكمال  
موجود بعد المارقة لما  
عرفت فيما سبق من أنه  
النفس باقية بعد خراب  
البدن والعقول المعالة  
وفي العال المعالة له باقية  
أيضا ومضى كانت العلة  
القابلة والقابلة للشي  
موجودتين وحب حصول  
ذلك الشيء والالزم تخلف  
المعلول عن العلة النامة  
وهذا ظاهر الاستحالة  
فثبت أن ما هو كمال للنفس  
حاصل لها بعد مفارقة  
البدن إذا حصلت له حال  
تعلقها به ولا شك في أن  
هذا الكمال خير القياس  
الها وانما مدركة لحصول  
هذا الكمال لها من حيث  
هو كمال وخير ما ذن هي  
ملتدة بذلك بعد المفارقة  
وكذلك حال الامان  
النفس اذا عرفت في  
حياتها الدنيا بالاكتساب  
النظرى أن لها كمالا ولم  
تكتسبه بل اكتسبت  
ما يتناده وهو الجهل المركب  
أولم تكتسب شيأ منها  
بل اكتسبت بما صرفها  
عن الكمال من الأمور

لوقفة الى قوله أشرف من العلة (قلت) هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المعقول بالاشيخ ثم  
أجاب هو وقال قلنا هذه الشاعاة الى قوله بالارادة (قلت) يريد به يجب عليهم أن كانوا من أوحدا وأنه  
يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كما قالوا في شناعة أخرى من قدم العالم ونفي  
الارادة وهم لم ينفوا الارادة وانما نفوا الجزء الناقص منها ثم قال لم تتكررون على من قال الى قوله وهذا  
لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكيهنا مذهب القوم في الجمع بين  
قولهم انه لا يعرف الا ذاته وانه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان الدار  
تعالى هو الموجودات كلها وانه المنعم بها فلا معنى لتكرار القول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا  
الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد الذين لا يجزمهم ما جزم ولا  
بهم ما شاركه أهلا ولا بالجللة فكلامه في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقوله من يقول من  
اللاسعة انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وحالة المقدمات التي يحكيها ابن سينا في  
تثبيت هذا المذهب وبستهه لها هو ايضا في معانته هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الانسان  
ويروون نقلت الى الباري تعالى وذلك لا يصح لان المعروفين مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقوله ابن  
سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما هو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على غير علم الانسان  
بالشي الذي يفعله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو  
التصور بالعقل وما يوجد في هذا الجنس من المقدمات يرد عليه أن حرامه وذلك ان كل من يفعل من  
الناس فعلا لا يلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم ان  
يعرف العاقل العاقل الا لوازم التي تلزم عن فعله الاول ونقول له ان هذا الأمر موجود في الذي يفعل  
بارادة فكيف اذا وضعتم عالما لا يفعل بارادة وانما قال هذا لان الذي اعتمدوه في تثبيت العلم للباري  
تعالى في تثبيت الارادة له ولهذا قال في هذا الاثر من اجاب عنه يعني في انه ليس يلزم ان يكون الاول بعقل  
عندهم من الغير الا العقل الذي لزم عنه أولا وهو العلة الثانية والمعلول الاول وكذلك ما حكى عنه من  
انه لو كان يعلم ذاته ولا يفعل غيره لكان الانسان أشرف منه وعلة وجود الاقتناع في هذا القول بأنه  
مضى فهم الانسان انسانين أحدهما لا يفعل الا ذاته والآخرة يعلم ذاته وغيره حكم ان الانسان الذي  
يعقل ذاته وغيره أشرف من الانسان الذي يفعل ذاته ولا يفعل غيره وأما من عقله باشتراك الاسم مع  
هذا العقل من قبل ان أحدهما فاعل لا متفعل والآخر متفعل لا فاعل فليس تصح هذه النقطة ولما  
احتج عن ابن سينا بمقدمة يعلمها وفي كل ذي عقل وهو ان الذي أكثر علما أشرف وكان فيما زعم ان  
نفي الفلاسفة الارادة وتعميم المحدث هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدر وان لا يشعروا ان الاول يعلم  
غيره لانه اعلم بالفاعل المعقل مقوله الذي هو غيره من حيث هو مبدله قال ان هذه الشناعة انما  
تلزم الفلاسفة فقط يريد كون المعلول الذي هو الانسان أشرف من العلة الذي هو الخالق تعالى لانهم  
اذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الارادة واذا نفوا الارادة انفي العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد  
تقدم انه ليس بصحيح اعني نفي الارادة عن الباري تعالى وانما ينفى الارادة المحدثه ولما احتج عن ابن  
سينا بمقدمات يظن انها عامة للعالمين المحدث والآزلي أخذ يمتنع عليه بما تقوله الفلاسفة في هذا الباب

الدينويه والدلات الحسية الحسية فاذا فارت تألمت بشفهاها لاشيئها الى الكمال الغائب عنها وعدم الاشياء في حياتها الدنيا  
الى كمالها العائت وعدم التألم بفوائده لاشيئها عنها بالمحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية الحاصلة للنفس أقوى من اللذة  
الجسمانية لوجوه (الاول) انه كلما كان ادراك الملائم بالقوة العقلية أشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدرك بالقوة العقلية أشرف  
من المدرك بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية أقوى وأتم من اللذة الجسمانية لكن المقدم حق والتالي مثله (أما الشرطية) ولان

المادة هي ادراك الملائكة وأما أن المتقدم حتى أما الجزء الأول منه فلأن القوة الجسمانية لا تدرك إلا السطوح والظواهر مقتصرة عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك طاهر النقي وباطنه فتعبر بين المساهمة وعوارضها وتصل بين الجزء الجنسي والجزء العنصري والباطن عندها كالظاهر في الادراك ولا شك أن الادراك الذي لا يقتصر على شيء أقوى من المقتصر عليه (وأما الجزء الثاني منه) فلأن مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر

من الفرق بين العلمين وهو شيء لازم له في الحقيقة فقال ثم يقال سمعتموه على من قال من العلاسفة أن ذلك ليس بزيادة شرف فإن العلم انما يحتاج اليه غيره إلى آخر ما كتبه وتلخيصه أن هذه الادراكات كلها إن كانت لتقص في الأدنى فإباري تعالى متزعة عنها فهو يقول لا ينسب اليه كما انصرفت مع أصحابك أن كونه لا يدرك الجزئيات ليس لتقص فيه إذ كان قد قام البرهان عندك على أن ادراك الجزئيات هو لموضع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم أن يكون لتقص فيه إذ كان ادراك الغير هو الذي يكون لموضع نقص المدرك والافتصال عن هذا كله أن علمه ليس يقتصر فيه الصدق والكذب المتقابلان بل الذي يقتصر الصدق والكذب هو العلم الاساني مثال ذلك أن الانسان يقول فيه إمامان يعلم الغير وأما إن لا يعلمه على أنه مامتناقضا إذا صدق أحدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعا أعني الذي يعلمه ولا يعلمه أي لا يعلمه بلم يقتضى نقصا وهو العلم الذي لا يدرك كيفية إلا هو وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها وهذا هو الذي يقتضيه أصول العلاسفة القدماء منهم وأما من فصل فقال أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بعمدهم ولا لازم لأصولهم فإن العلوم الأساسية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم البارئ سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المدفوعة عنه وإذا انظر ردها فدفعت الزاحمة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين العلاسفة في هذا الباب وفي الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يلي الذي يليه على كل حال فليدكر نحن هذه الأبواب ونسبها فيما على ما ينبغي هاوئد كمراسل من ذلك (المسألة الثانية عشر) في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول يعرف ذاته فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته إلى قوله عن الخطر والحيال (قلت) من أعجب الأشياء ذواتهم أن حدوث العالم يلزم عنه أن يكون عن إرادته والحوادث تجدها تحدث عن الطيبة وعن الإرادة وعن الاتفاق أما التي تحدث عن الإرادة فهي الأمور الصناعية وأما التي تحدث عن الطيبة فهي الأمور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث إلا عن إرادة المكنات الإرادة مأخوذة في حده ومعلوم أن حدوث الحادث هو الموجود بعد القدم والعالم إذا كان حادثا فهو وإن يحدث من حيث هو موجود طبيعي عن مبادئ أمور طبيعية أخرى منه تحدث من مبادئ صناعية وهي الإرادة وإن كان إذا ثبت أنه وجودي فاعل أول أثر وجوده على عدمه وحب أن يكون مريدا وإن كان لم يزل مؤثرا لوجوده والمربد كما قال يلزم أن يكون عالما فدفد شاركتهم الفلاسفة في هذا الأصل والقول كله إلهي حكماء عن المتكلمين انما صار مقبولا لأن فيه تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية أما قوله عن العلاسفة أنهم يرون أن ما يصدر عن البارئ تعالى يصدر على طريق الطبع فنقول باطل عليهم والذي يرون في الحقيقة أن صدور الموجودات عنه هو بجهة أعلى من الطبيعة والإرادة الإنسانية فإن كلا الجهتين ينفذهما المقصود وليس يقتضيان الصدق والكذب إمام البرهان أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدورا طبيعيا ولا صدورا إراديا على نحو فهمه وم الإرادة هي إرادة في الحيوان هي الحركة وإذا كان الحائقي يتزعم عن حركة فهو يتزعم عن هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المرئيد في الشاهد فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه والبرهان على أنه مرئيد عالم

العقلية والنفوس السماوية والحس لا يدرك شيئا من ذلك بل مدركات الأجسام والأعراض الحسية المتغيرة فبين المدركين في الشرف لون بعبء جديا (الثاني) من تلك الوجوه أنه لو لم تكن المادة العقلية أقوى من المادة الحسية لكان حال البرهان بمن الجبر وغيرهما إماما وبها لحال الملازمة أو الطبيب والتأني ظاهرا الفساد فالتقدم مثله (الثالث) منها أن لذة العاسة ولو في أمر خسيس كالشطرنج والتردو ما يجري محاربا من اللذات مؤثرة في الإنسان على لذات بطن أنها أقوى اللذات الحسية فإن الذي يجد استظهارا في شيء من ذلك هو حب له أن يكون غالبا أيا عرض له مطعم أو منكر كرجعها رقصهما وإن لذة نيل الحشمة كاللحاه وغيره مؤثرة أيضا على ما كان كبير المعين على الحشمة يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك ذلك وإن لذة إشارته غير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة مؤثرة جدا لكرهه على لذة التمتع به وكل ما هو أثر عند شخص فهو راديا بقياس

بالضدين

إليه فهذه اللذات الباطنة مستعجلة على الحسية الظاهرة وإذا كانت اللذات الباطنة وإن لم تكن عقلية تشبهية على اللذات الحسية فالعقلية في استعمالها أولى وقبيل على ذلك حال الألبس وتصل كلامهم في أحوال النفوس بحيث السيادة بالشاوة بعد مغارتها عن البدن هو أن النفس إن اكتسبت الأفعال الحقة فإن لم تنسب عقاربها البدن هذا آت رديئة وأخلاقا ذميمة فوجب المنسل

الى الشهادة البدنية والادوات الحسية التذت يوجد ان ذاتها كذلك التذات اذ اباها وبثت باذراك كالاتها البتسا جاسر مديا كالمؤمن  
المتقي على رأينا وان اكتسبت هيئات رديئة بملابسها للبدن ومباشرتها للارذائل المقتضية للطبيعة وميلها الى المشتهيات العانية  
تألمت تألما عظيما واشتاق الى مشتهياتها التي اُفت بها وقد حيل بالموت بينها وبين 111 ما تشتهي فتكون كالعاشق المهجور

الذي لم يبق له رضاء الوصول  
ولكن هذا التألم لا يدوم  
بل يزول آخر الامر لان  
نسبة الهيات التي حصلت  
لها لاسية الامور البدنية  
نهي تزول بزوال ما استفدت  
منه من الامر حة والافعال  
وهذه الهيات محتلفة في  
شدة الرذاعة وضعفها  
وسرعة الزوال وبطائه  
وبخلاف التعديب بها بعد  
الموت في العكس والكيف  
وهذا كما يؤمن الفاسق على  
رأيسا وان لم تكن سبب  
الاعتقادات الخفية فان  
عرفت بالاكتساب  
النظري ان لها كالا  
تألمت بعد المفارقة  
لاشتياقها الى الكمال  
الغائب عنها سواء اكتسبت  
ما يضاد الكمال فصارت  
حائرة له من حيث  
المادية وان كانت معترفة  
بمن حيث الآلية او  
اشتعلت بما صر لها عن  
اكتساب الكمال مما  
ليس بمصادله فصارت  
معرضة له ولم تشغل  
شيئا لئلا تكسبت في  
اكتساب الكمال فصارت  
معرضة اليه واسوؤهم  
حالا هم الذين اكتسبوا

بالفدس فلو كان فاعلام من جهة ما هو عالم فقط ليعمل الفدس ما هو ذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله  
احد الفدس باختيار ومما يفسون به في هذا الباب قولهم ان كل فعل اما ان يكون بالطبع او بالارادة  
وهم لا يميزون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان اولها  
صعود النار الى فوق وهوى الارض الى اسفل وهذه الحركة انما تصدر عن الموجود اذا لم يقض امر عارض  
وهو كقول الشيء في غير موضعه وهذا كالمسرى يقصره والبارى سبحانه منزعه عن هذا الطبع وبطلقون  
ايضا اسم الطبع على كل قوة تصدر عنها فعل عقلي مثل الافعال التي تصدر عن الطبائع فبعضهم  
ينسب هذه الطبيعة الى الشهادة العقلية وبعضهم يقول بان ليس لها عقل واعا تفعل بالطبع وهم يقولون انها  
صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالامور الصاعدة التي تتحرك من ذاتها وهذه تصدر عنها افعال مرتبة  
منظمة ولذلك يقول ارسطاطاليس رتبهم انه من الظاهر ان طبيعة العقل مستولية على الكل فما  
أبعد هذا الاعتقاد مما قولهم ان يوجد ما من يصح حكما كليات الاعراف بذاته يعرف غيره الذي صدر  
عنه فانه يلزمه ان من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد اُبطل على ان سبنا قوله انه يعرف غيره  
بما سبق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك ألزمه ان يكون الاول لا يعرف ذاته والارزام صحيح وأما ما حكاه  
عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن ان  
يكون ميتا فهو قول اقبح من مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك ان من ليس بحي وليس هو ميتا الا ان  
يكون شأنه ان يعقل الحياة الا ان يريد بيت ما يدل عليه لفظ موات وجنازة فيدفع قسم هذا التقابل  
الصديق والكذب وذلك ان كل موجود فاما ان يكون حيا واما جامدا هذا اذا فهم ما من الحياة انها  
مقولة بامتناعك الانتم على الازلي والافاسد واما قوله فان عادوا الى ان كل ما هو يرى عن المادة فهو  
عقل بذاته فيعقل نفسه فقد قلنا ان ذلك تحكيم لبرهان عليه فانه قد سلف من قولنا وجوب برهانهم عليه  
بحسب ما سبق من قوة البرهان عليه اذ ارضع في هذا الكتاب اعني انه تنقض قوته ولا بدعزلة الشيء اذا  
خرج من موضعه الطبيعي واما ما حكاه ايضا عن احتجاج الفلاسفة في هذا القول ان الموجود اما ان  
يكون حيا او ميتا والحى اشرف من الميت والميتا اشرف من الحى فهو حى ضرورة فاذا فهم من الميت  
الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة واما قوله انه يمكن ان يصدر عما ليس بحي حياة وعن ما ليس  
بما لم علم ويكون الشرف للندا انما هو من جهة ما هو عند الكل فقط فقول كاذب لانه لو جار ان يصدر  
عما ليس بحي حياة لجار ان يصدر عما ليس عو حوده وجود بل جاز ان يصدر اى شئ اتفق من اى شئ  
اتفق ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لافى الحفوس المقول بتقديم وتأخير ولا فى النوع واما  
قوله ان قولهم ان ما هو اشرف من الحى فهو حى عزلة قول المائل ما هو اشرف مما له سمع وبصر فله جمع  
وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم يسمون عن المبدأ الاول السمع والبصر واد اجازة عندهم ان يكون ما هو  
اشرف من السمع والبصر ليس بسمع ولا بصير يجوز ان يكون ما هو اشرف من الحى ومن العالم  
غير حى ولا عالم وايضا كما يجوز عندهم ان يصدر عما ليس له بصر ماله بصر كذلك يجوز ان يصدر عما  
ليس له علم ماله علم وهذا الكلام سهو طائى مغلط جدا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر  
اشرف مما له سمع وبصر لا مطلق بل من جهة ماله ادراك اشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان  
العلم ليس فوقه شئ فى الشرف لم يحزن ان يكون ما ليس به علم اشرف مما هو عالم مبدءا كان او غير مبدءا

ما يضاد الكمال لانهم يذهبون دائما بخلاف الباقيين ثم ان هؤلاء الثلاثة ان تلطفت بهيات بدنية رديئة تألمت بها ايضا على حسب  
رذاعة تلك الهيات وان لم تلطخ لا يكون لهم تألم بهذا الوجه لكن التألم الذي بسبب تلك الهيات لا يدوم بل يزول بوال تلك  
الهيات الموجهة له وان لم تعرف بالاكتساب النظري ان لها كالا فان تلطفت بهيات رديئة اكتسبت بملابسها البدن تألمت مدة  
بقضاء تلك الهيئة على حسب رسوخها فيها ثم يزول التألم بزوال تلك الهيئة وان لم تنلطخ فهي من اهل السلامة وان لم تكن من اهل

لما عادت لملوها عن أسباب اللذة والالم والخللاص فوق الشقاء فهي في سعة من راحة الله تعالى والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس  
 الله وهم الذين يعلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصالحاء والزهاد وبهضهم  
 ذهب الى ان أمثال هذه النفوس متعلق بأجسام أخرى لا بها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك اذ لا معطلة في الوجود ولا تترك  
 غير الجسمانيات حتى تستغنى في ادراكها ١١٢ عن جسم يكون موضوعا لتخليتها ولا فعل لها غير الادراك فلا بد من أن

تتعلق بأجسام أخرى لا على  
 أن النفس بعد الفارقة  
 عن البدن تصير نفسا حرم  
 آخر مدبرة له فان ذلك  
 عين مذهب التناسخ وهم  
 لا يقولون به بل على أن  
 ذلك الجرم يكون موضوعا  
 لتخليتها فان التخييل  
 لا يمكن الا بالآلة جسمانية  
 تم تخيل الصور التي كانت  
 معقدة عند ما كان  
 اعتقادها في نفسها  
 وأفعالها الخ لا شاهدت  
 التأثيرات الأخرى بل على  
 حسب ما اعتقدتها في  
 حياتها الدنيا والافشاهت  
 العقاب كذلك والجسم  
 الذي تتعلق به هذه  
 النفوس اما أجرام سماوية  
 أو أجرام متولدة من الهواء  
 والادخنة ولا يكون مقارنا  
 لمزاج الجوهر المسمى روحا  
 ثم انه اضطرب قول الشيخ  
 أبي علي في قدر العلم الذي  
 يحصل به السماعات  
 الأخرى ففي بعض كتبه  
 اكتفى بالتعقل للمعارفات  
 وفي بعضها قال وأما قدر  
 العلم الذي تحصل به هذه  
 السعادة فليس يمكنني أن  
 أنض عايشه نصا الا

وذلك أن المادى لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يجز أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم كالمال  
 في المعادومات العالمه وغير العالمه فشرقية المبدأ ليس يمكن أن تهتمل شرقية العلم الا لو فصلت شرقية  
 المبدأ الغير العالم شرقية المبدأ العالم وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ أشرف من فضيلة العلم ولذلك  
 وجب أن يكون المبدأ الذي في غاية الشرف في الغاية من الفضيلة وهي العلم وانما القوم من أن  
 يصفوه بالسمع والبصر لانه يلزم عن وصفه بما أن يكون ذات نفس وانما وصف نفسه في الشرع بالسميع  
 والبصير تنبيه على أنه سبحانه لا يقوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة ولم يمكن في تعريف هذا المعنى  
 للسمع والابصار والسمع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز ان يجعل من عقائد الشرع  
 المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المسويين الى العلم بالشرعية بجميع ما تضمن هذا الفصل  
 تمويه وتهافت من أبي حامد فان الله وأبا اليه را دعون على زلل العلماء ومساختهم اطلب حسن الذكر في  
 أمثال هذه الاشياء أسأل الله أن لا يجعلنا من يحب الدنيا عن الأخرى وبالأدنى عن الأعلى ويحتمل  
 بالحسن انه على كل شيء قدير (المسئلة الثالثة عشر) في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف  
 الجزئيات المنقسمة بانقسام الما إلى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك الى قوله ولا يوجب  
 ذلك تغير في ذات العالم (قلت) الاصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس  
 أحد العلمين على الثاني وذلك ان ادراك الانسان للأشخاص بالحواس وادراك الموجودات القائمة  
 بالعقل والعلية في الادراك هو المدرك نفسه فلا يشك في تغير الادراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعدد  
 وأما حوايه عن ذلك بأنه يمكن أن يكون هذا علم نسبة المعلومات اليه نسبة المضامين التي ليست  
 الاضافة في جوهرها مثل اليقين والشك في ذي اليقين والشك في شيء لا يعقل من طبيعة العلم الانساني  
 فهذه المعاندة معاندة سفسطائية وأما العناد الثاني وهو قوله ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات  
 فانه يلزمهم انهم اذا اجاز واعلى علمه تعدد الأنواع فليحيز وتعدد الأشخاص وتعدد أحوال الشخص  
 الواحد بعينه فمعناد سفسطائي فان العلم بالأشخاص هو حس أو خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجدد  
 الأشخاص أو أحوال الأشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدد وعلم الأنواع والاجناس ليس  
 يوجب تغير العلم انما يوجب ثبات وانما يتحدان في العلم المحيط بهما وانما يجتبهما أعنى الكلية والجزئية في معنى  
 التمدد وأما قوله ان من يجعل من العلاسفة علما واحدا محيطا بالاجناس والأنواع من غير أن  
 يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الأنواع والاجناس وتباعداها بعضها من بعض فقد  
 يجب عليه أن يجوز علما واحدا محيط بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة  
 من قال انه ان وجد عقل محيط بالأنواع والاجناس وهو واحد فقد يجب أن يوجد حس واحد محيط  
 محيط بالأشخاص المختلفة وهو قول سفسطائي لان اسم العلم مقول عليه ما باشرنا ترك الهم وقوله ان  
 تعدد الأنواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك المحققون من العلاسفة لا يصفون علمه  
 تعالى بالموجودات لا بكلية ولا جزئية وذلك أن العلم الذي هذه الامور لازمة له هو عقل منفعل  
 ومعلوم والعقل الاول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الانساني فن حجة ما لا يعقل غيره  
 من حيث هو غير هو علم غير منفعل ومن حجة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل وتخييل

بالتقريب (وأظن) ان ذلك ان يتصور الانسان المادى

المعارفة تصورا حقيقيا ويصدق به ان تصديقنا بيقيننا برهانيا ويعرف العمل الغائبة للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تلهي  
 ر يتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى أقصى الموجودات الواقعة في  
 ترتيبه ويتصور الغائبة وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل أى وجود يخصها وأية وحدة تخصها وانها كيف تعرف

لحقى لا يلحقها انكسار وتغير لوجوده من الوجوه وكيفية انسه تترتب الى حدوثات اليها ثم كما ازداد الناظر استعصارا ازاد ذلك حادثة  
استعدادا او كما انه ليس يترا انسان من هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكذلك لاقعة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق لما هناك  
فصدمه عن الالتفات الى ما خلفه حوله هذا اجل ما يقولون به في امر الماد الرحاق واعترض عليهم باننا لانسلم ان الذات ادراك ما هو كمال  
وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وتجد يد هاية لا يدل على ان الذات ماد كـ ١١٣ وانما يلزم لو كان حدها بحسب نفس

الامر وهو ممنوع وعدم  
انفسك اكد مدعا عن  
الآخر لا يدل على الاتحاد  
على ان عدم الانفكاك  
ايضا ممنوع والاعتداء على  
التحارب الطيبة غير مفيد  
لان الاستقراء وان كان  
لاكثر الحزبات لا يفيد  
العلم لجواز وجود جزئي حاله  
مخلاف ما وجد بالاستقراء  
(لا يقال) عدم الانفكاك  
ضروري حاصل بالتجربة  
لانظري يستدل عليه  
بالاستقراء ليتوجه عليه  
ما ذكر لا مانع الضرورة  
واى دليل يدل عليهم  
ان سلمنا ان ادراك ما هو  
كامل لذة في الجسمة ولكن  
لانسلم ان كل ادراك لكل  
ما هو كمال لذة بل اللذة  
انما هو وادراك الكمال  
الجسماني فان ادراك  
الكمال الجسماني يجوز  
ان يكون محال بالحقيقة  
لادراك الكمال الغير  
الجسماني ولا يلزم من كون  
احدهما لذة كون الآخر  
كذلك ولو سلم ان ادراك  
الكمال مطلقا جسمانيا  
كان اوسع برة لذة واكن  
لانسلم ان النفس باقية بعد  
خراب البدن وما استدلوا به

مذهبهم انهم لما وقعوا لبراهين على انه لا يعقل الا ذاته فذاقه عقل ضرورة ولما كان العقل بما هو عقل  
اعيا يتعلق بالوجودات لا بالاعدومات وقد قام البرهان على انه لا موجود الا هذه الموجودات التي  
نعقلها نحن فلا بد ان يتعلق علمها ان كان لا يمكن ان يتعلق بالعدم ولا هنا صنف آخر من الموجودات  
يتعلق بها واذا وجب ان يتعلق بهذه الموجودات فاما ان يتعلق بها على نحو يتعلق علمنا بها او اما ان يتعلق  
بها على وجه اشرف من يتعلق علمنا بها او يتعلق علمها على نحو يتعلق علمنا بها مستحيل فوجب ان يكون  
تعلق علمها بها على نحو اشرف ووجوداتهما من الموجودات التي يتعلق علمنا بها لان العلم الصادق هو الذي  
يطابق الموجود فان كان علمه اشرف من علمنا به فلهذا الله يتعلق من الموجودات بوجه اشرف من الجهة التي  
يتعلق علمنا بها والله وجودا ووجودا ووجودا اشرف ووجودا احسن والوجود الاشرف هو علة  
الاخس وهو ذاته هو معنى قول القدماء ان البارى تعالى هو الموجودات كلها وهو المجمع بها والافعال لها  
ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب ان يكتب  
هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاده هذا اول ذلك ليس هو من التعليم الشرحي ومن اثبت في غير موضعه فقد  
ظلم كما ان من كتم عن اهله فقد ظلم فاما ان الشئ الواحد له اطوار من الوجود ذلك معلوم من النفس  
(الاعتراض الثاني) قال ابو حامد هو ان يقال الى قوله فليكن كذلك في حقه والله اعلم (قلت) حاصل  
هذه المعاندة الاولى للاسفة وهي معاندة بحسب اقوالهم لا بحسب الاخرى في نفسه هو ان يقال لهم من  
اصولكم ان هذه مناقدة امثله الحوادث وهو انك في ان انكرتم ان يكون القديم الاول محلا للحوادث  
والاشعرية انما انكرت ذلك من قبل ان كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معاندة جدلية  
فان الحوادث منها ما لا تحل القديم وهي الحوادث التي تغير حوهر المحل الحادث فقه ومعها ما تحله وهي  
الحوادث التي لا تغير حوهر المحل لها كالحركة في المكان للجسم المتحرك وكالاشعة والاضاءة والقديم  
انضمامه ما لا تحله حركة اصلا ولا اجادات اصلا وهو ليس بحسب ومعها ما تحله بعض الحركات وهو القديم  
الذي هو حسم كالاجرام السماوية واذا كان هذا التمهيد تدعيه الفلاسفة فقه هذه المعاندة هي معاندة  
باطلة لان الكلام اعلاه وفي القديم الذي ليس بحسب ولما اتى بهذه المعاندة للفلاسفة اتى بحجوب الفلاسفة  
في ذلك وحاصله انهم انما معاندة ان يوجد له علم حادث من قبل ان العلم الحادث به لا يحلوان يكون من  
داته او من غيره وان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث فهو معاندة في قولهم انه لا يصدر عن  
القديم حادث لوضههم الملك قديما ووضههم ان الحوادث تصد عنه وارضاههم عن هذا هو ان  
الحادث ليس يمكن ان يصدر عنه من قديم مطلق واعيانا يمكن ان يصدر عن قديم بجوهره ومحدث  
في حركته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالموسط بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق  
وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم  
فما عندهم قديمة بالذات بالاجزاء في جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ومن جهة اخرها  
الحادثة تصد عنها حوادث لانها في لها وانما منع الفلاسفة بوقوع الحوادث في الاول لانه ليس بحسب  
والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم والمتبرئ عن المادة لا يقبل  
وحاصل معاندة القسم الثامن قياسهم وهو ان العلة الاولى لا تكون معلولة انه يجوز ان يكون علمه

١٥ - تهافت ابن رشد عليه قد عرفت بضعه ولو سلم بقاؤها بعد خراب البدن لكان كونها قابلية حينئذ للصور  
العقلية ممنوع لجواز ان يكون قبوطها مشروطا بقاء العقل بالبدن ولو سلم كونها قابلية حينئذ للصور العقلية لكان لا يلزم حصول الصور  
العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل موحها بالاختيار وهو ممنوع ثم ان ما ذكره معارض بان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات  
فلو كان ادراكها نفس الذات لكانت متألذة كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في الذات الجسمانية



فان قيل من حصول اللذة قول يكون الشيء ما نافع من حصول شيء عند حصوله وايضا اللذات الجسمانية اضعف من اللذات العقلية عندهم بل لانسبة اللذات الحسية الى اللذات العقلية عندهم فكيف يمكن حصول العوارض البدنية على ضعفها مانعة من تلك اللذات العظيمة النفسانية وقد يجاب عنه بانهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالعلم لومات العادم للذة لا يكون مستقوما لتلك الشرائط ١١٤ ثم انه ان استجمع الشرائط فلا تسل انه يكون عادم للذات فان ترى كثيرا من المتعلمين الذين

لم يتعلموا الاماثل معدودة شيئا يعلم الانسان اعني ان تكون المعلومات هي سبب علمه وحدوثها هو سبب حدوث علمه بهما مثل ما ان البصرات هي علة ادراك البصر والمقولات علة ادراك العقل حتى يكون على هذا اعماله الموجودة وحلقها هو علة ادراكها لعل خلقها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه على قياس علمه الان علمه اعمول للوجودات وعلمه علة لها ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث ومن اعتقد هذا انقد جعل الاله انسايا زليلا والانسان الها كائنا فاسد وبالجمله فقد تقدم ان الامر في علم الاول مقابل الامر في علم الانسان اعني ان علمه هو الفاعل للوجودات لا الموجودات انما علة لعلمه (المسئلة الرابعة عشر) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (قال ابو حامد) وقد قالوا ان السماء حيوان الى قوله وهي الحركة الارادية والى قوله تخبركم بحض لا مستند له (قلت) اما ما وضع في هذا القول من ان كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته واما ان يتحرك من جسم من خارج ان هذا هو الذي يسمى تدويرا فمعرفة بهه واما ان كل ما يتحرك من ذاته فليس المتحرك فيه غير المتحرك فشي ليس معروفا بهه واما هو مشهور والفلاسفة ينسكفون البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله محرك موجود بهه هو غير المتحرك باسطة ما لهم مقدمات احر معرفة بنفسه او مقدمات هي نتيج براهين احر وهو امر يوقف عليه من كتبهم وكذلك ليس معروفا بهه ان كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج فانه ينتهي الى متحرك من تلقائه فهذه التي وضعت فها على انها مقدمات معروفة بنفسها هي الامعان جميعا اعني ان منها ما هي نتايج ومنها ما هي معروفة بنفسها واما ان المتحرك من ذاته لامن جسم من خارج هو متحرك اما من جوهره وطبيعته واما من مبداء بهه وانه ليس يمكن فيه ان يتحرك عن شيء لا يحس ولا يمس مقارن له من خارج كالتكلم ليس بحسب فانه معروفا بنفسه وقد رتب في هذا القول تكلف بيان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن الحركة الى فوق اولى بالادراك منها بالارض والارض في ذلك معروفة بنفسه واما انه لا يتحرك بجوهره وطبيعته فهو من في الاشياء التي تتحرك حينئذ وتسكن حينئذ الذي بالطبع ليس له ان يفعل الضدين واما في الاشياء التي تحس انها تتحرك دائما فانها تحتاج الى برهان واما ما وضع ايضا في هذا القول من ان المبداء الذي يسمى طبعه فانه ليس يتحرك من ذاته في المكان الا اذا كان في مكان غير ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم له ويسكن فيه حتى واما ما وضع ايضا فيه من ان المتحرك دورا ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل من احدهما الى الثاني لالكفاية ولا لاجرائه فغير مبين البين بهه وتقدر بذلك قريب وقد ذكر في هذا القول طرفا من تقديره وتبينه للجسم الذي وجوده بهذه القوة والجسم السماوي اذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك بمثل هذه القوة ولذلك سمى هذه القوة الحسكية والذمية والاضغيفة واما ان هذه القوة هي بادراك او غير ادراك وان كانت بادراك فبأي نحو من الادراك فبين من غير هذا وتلخيص هذا ان نقول اما التقدير الاول وهو ان نعرض ان المتحرك للسماء جسم احر غير سماوي فبين السقوط بنفسه او قريب من الذين بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن ان يتحرك الجسم السماوي دورا والاول هو متحرك من تلقائه كالتكلم انسان او ملك يدبرها من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله ومحال ان يكون خارجا عنه لانه ليس خارجا عن العالم ولا داخله على ما تبين في مواضع كثيرة ويحتاج

لم يتعلموا الاماثل معدودة يتجهون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشياء تعالى بهذا كرتها على ملك الدنيا وما فيها ففسلا عن لذتها مطعوم ما ومنه كسوح ما هذا (ثم قولهم) ان العلم الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيات الرديشة التي اكتسبتها على لسان البدن تزول عاقبة الامر بزوال تلك الهيات لا يستقيم على اصولهم فان القابل لتلك الهيات النفس والفاعل لها هو المبادى المفارقة وعندهم ان العلة القابلة والفاعلة للشيء اذا كانتا موجودتين توجب وجود ذلك الشيء كاد كروى بقاء الكالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيات حتى يزول بزوالها التام الحاصل بسببها وكونها حاصلة على لسان الامور البدنية من الانفعال والامتزاج لا يوجب زوالها لان ماد كرم من ملايسة الامور البدنية معد لحصول تلك الهيات وانعدام المعد وطول العهد به لا يوجب انعدامها وقد يجاب عنه بان النفس

بمفارقة البدن لم تخرج عن ان تكون منفصلة عن حركة السماويات فان في عالم النفوس تجد دات ايضا مستندة الى الحركات الفلكية واقفا ما نفعه من تلاحق النفوس المعارقة لا ايدان قربا بعد قرن هي الدوام والاستمرار ولا تسعدان يكون التلاحق المذكور موجبا لحوال تجدد لكل نفس من النفوس المفارقة اوله بعضها توجب تلك الاحوال استعداذا وال تلك الهيات عنها فتزول عند تمام استعدادها والاول ليس كل ما يحدث من علة في قابل واجب الدوام واستمرار بدوام الفاعل

وذات القابل بل قد يزول عن القابل استعداد وجوده ويحصل له استعداد لعدده بواسطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية  
 فيعدم عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما في الكون والفساد وردها الخواص ما ساجز والهيئات النفسانية في الجملة  
 يزوال استعداد النفس حازان تروا كاتها ايضا ولا يحصل الجزم باستمرار اللذة أبدى النفوس التي حصلت الاعتقادات  
 المطابقة والجزم باستمرار الألم في النفوس التي حصلت

بين المجاهدين والمعرضين  
 والمهم لمن بان المجاهدين  
 مؤيدونهم ما غلبهم  
 لان سبب الألم في الاقسام  
 الثلاثة هو الشوق الى  
 الكمال الفائق ولا فرق  
 بين الثلاثة في هذا السبب  
 فبالذي اوجب انقطاع  
 عذاب البعض دون البعض  
 والحكم بانقطاع شوق  
 المهملين والمعرضين دون  
 المجاهدين تحكم باطل  
 (فان قلت) الفرق بين  
 فان المجاهدين فيهم  
 اعتقادات باطلة مضادة  
 لكمالهم دونهم ما (قلت)  
 الاعتقادات المضادة  
 للكمال ليست مستندة الى  
 البراهين فلم لا يجوز زوالها  
 ولم يحكم بوجوب بقائها  
 حتى يدوم التعذب بسببها  
 وايضا فان المشتاق الى  
 الشيء غير الواصل اليه  
 انما يكون معذبا اذا كان  
 جازما به كونه غير  
 واصل والنفوس ذوات  
 العقائد الباطنية قبل  
 المشاركة تعتقد كون تلك  
 الاعتقادات هي لو ما فان  
 بقي هذا الاعتقاد بعد  
 المغارقة لم تنال به فقدان  
 الكمال الا لا شعور لها

أعناد لك الجسم عند ما يحرك ان ثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر وعبر  
 الامر الى غير نهاية ومحال ايضا ان يكون داخل العالم لانه لو كان لأدرك بالحس اكل جسم داخل  
 العالم محسوس وكان يحتاج ايضا الى جسم آخر يحمله سوى الذي يدبره أو يكون الذي يدبره هو الذي  
 يحمله وله كان الحامل يحتاج الى حامل وكان يجب أن يكون عدد الاجسام المتفسسة المتحركة بعدد  
 حركات الاجرام السماوية وكان يسأل ايضا في هذه الاجسام هل هي مركبة من الاسطوانات الاربع  
 وتكون كائنة فاسدة أو تكون بسيطة فطبيعية وهذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف على طبائع  
 الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف أنواع الاجسام المركبات منها فالاشتغال ههنا لا معنى له وقد  
 تبين في غير ما مر من ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدء اجتمع الحركات وبساطتها تفيض الحياة  
 على جميع الموجودات فضلا عن الحركات وأما التقدير الثاني وهو ان يكون الله عز وجل يحركها من  
 غير ان يتخلى فيها قوتها فتتحرك فهو ايضا قول شنيع بعد جد ما يباعه قلبه الانسان وهو شبهه بمن يقول  
 ان الله تعالى هو الملبس لجميع ما هو ناو المحرك له وما تدركه من الاسماء والسميات باطل ويكون  
 الانسان انسانا لا بصفة خالقها الله فهو كذلك سائر الموجودات وباطل هذا هو ابطال المذاهب لان  
 العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسبابها وهو قول شبهه بقول من كان يقول من القدماء ان الله تعالى  
 موجود في كل شيء وسنته كمال مع هؤلاء في الموضوع الذي نذكره كرفيه ابطال الاسباب والسميات وأما العناد  
 الثالث فهو ويجري مجرى الطبع وهو ان يضع ان حركة السماء من قوة فيها طبيعة وصفة دائمة لا عن  
 نفس وان برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل انهم ينو ابرهانهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية  
 لكان المكان المطلوب بحركته الطبيعية هو بعينه المهر وباعنه لان كل جزء من السماء يتحرك الى  
 المواضع التي تحرك منها من قبل ان حركتها دورا والحركة الطبيعية المكان الذي تهرب منه بالحركة هو  
 غير المطلوب لان الذي يتحرك منه هو العرضي والذي يتحرك اليه هو الطبيعي الذي يمكن فيه وهو  
 وضع باطل من قبل انهم وضعوا الخزاء السماوية حركات كثيرة التحركين كثيرين وذلك بحسب اصولهم  
 لانهم يقولون ان الحركة الدورية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد وحركة الدور ليس يطلب بها  
 المتحرك مكانا فيمكن ان يكون حلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ويكون ذلك المعنى طبيعة  
 لا نفس ولا انفعال عن هذا ان قولهم هذا اعماهم وان زعم ان تبدل الكواكب مكانها هو عن حركة  
 طبيعية شبيهة بتبدل المتحركات بالطبع مكانها ووضعهم الحقيقي هو ان الحركة لدورية ليس يطلب  
 لها المتحرك مكانا واعا يطلب نفس الحركة الدورية وان ما هذا شبهه فالحركة له نفس ضرورة لا طبيعة  
 لان الحركة ليس لها وجود الا في العقل اذ كان ليس يوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من  
 الحركة غير متقرر الوجود فالذي يتحرك الى الحركة بما هي حركة هو مشوق لها ضرورة والذي يتشوق  
 للحركة هو متصور لها ضرورة وهذا أحد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول  
 وشوق وقد يظهر ذلك ايضا من مواضع شتى أحدها ان المتحرك الواحد من الاجسام الكونية يتحده  
 يتحرك الحركتين المتضادتين معا اعني القريبة والشرقية وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة فان المتحرك  
 بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاشياء التي حركت القوم الى ان تعتقدوا  
 ان السماء ذات عقل وأبين الله لما تبين عندهم ان المتحرك لها عقل يرى من المادة لزم ان لا يتحرك

بفعله لان الغرض منه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة له علوما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فزول تلك الاعتقادات الباطلة  
 أيضا والافا الفرق فلا يحصل لها الألم أصلا فضلا عن الألم السرمدى وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم  
 منه نفي التأم لان تألمها ليس للاشتياق الى الادراك بل لانها الماسة اعتقدت ان ما أدركته من الامور الغير المطابقة للواقع كمال ومطابق  
 للواقع ورجيت الوصول الى ما أدركته فانما الاحتمال تفرقة ما رجته بعد الموت فتخيب وتصير معذبة بفقدان ما رجيت الوصول اليه وفيه

نظرا لان الله عندهم كما اراد انك وتبل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير وقائده قولهم عند المدرك على ما صرح به هو ايدان بان المعتبر في الله كماله وخيرته في اعتقاد المدرك لاني نفس الامر حتى لو لم يكن الشئ كالا وخيرا في نفس الامر لان الله المدرك وهو يعتقد كماله وخيرته بل يشبهه فلو لم يزل لمصاحب الجهل المركب اعتقاد ان ما أدركه حتى مطابقا لواقع لزوم ان يلتجأ أدركه ويكون من ١١٦ أهل العادة فلا أقل من ان يكون له لذة مخطوطة بالمقدان ما رجت الوصول اليه ولا يقولون

الامن حصة ما هو مقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فما تحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد يظهر ذلك ايضا من ان حركتها شرطا في وجود ما دونها من الموجودات او حفظها وليس يمكن ان يكون ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تتبين في هذا الموضع الا باننا اذا ما مقنعا (المثالة الخامسة عشر) في ابطال ما ذكره من القدر من الحركة للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى الى قوله الى الاستكمال بذاتها (قلت) كل ما حاكمه عن الفلاسفة ومذهبهم اولاً لم يزل عن مذهبهم او يمكن ان يزل القول فيه على مذهبهم الا ما حاكمه من ان السماء تطالب بحركتها الاوضاع الجزئية التي لا تتناهي فان ما لانهاية له غير مطلوب اذ كان غير موصول اليه ولم يقله أحد الا بن سينا ومعه انه في حاكمه لهذا القول كافية في ما سياتي بعد والذي نقصه عند القوم انما هي الحركة نفسها بما هي حركة وذلك ان كمال الحى بما هو حى في الحركة وانما الخلق الكون هي نال الحيوان الكائن القام بها عرض أعني من قبل ضرورة المبرور وذلك ان التعجب والكلال انما يدخل على هذا الحيوان من قبل انه حيواني وأما الحيوان الذي لا ينجته تعجب ولا نصب فواجب ان تكون حياته كما هو كماله في الحركة وتشبهه بخالقه هو افادته الحياة لما هو بها بالحركة وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما هيها على القصد الاول اعني بالقصد الاول ان يكون الجرم السماوي انما خلق من أجل ما هو نافع في الحركة هي قوله انما خلق الذي من أجله وجد فلو كانت هذه من أجل ما هو نافع على القصد الاول لكان الجرم السماوي انما خلق من أجل ما هو نافع ومحال عندهم ان يخلق الافضل من أجل الانقص لكن عن الانفصل ولا بد يلزم وجود الانقص كالرئيس مع الرئيس الذي كماله في غير الرئاسة وانما الرئاسة خل كماله وكذلك العناية بما هيها ناشئة بعناية الرئيس بالرؤس الذين لانها لهم ولا وجود الا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الا يتم الافضل الى الرئاسة فضلا عن وجود الرئيس (قال ابو حامد) الاعتراض على هذا الى قوله وبين هذا (قلت) قد يظن ان هذا الكلام له ضعف بمصدر عن أحد رجلين اما رجل جاهل واما رجل شريف واما حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شرير على جهة التدوير ولكن يدل هذا على قصر البشر فيما عرض لهم من التفتيات فانه ان سلنا الابن سينا ان الملك يقصد بحركته تبديل الاوضاع وكان تبديل اوضاعه من الموجودات التي هيها والذي يحفظ وجودها بعد ان يوجد ما كان هذا الفعل منه دائما في عباد اعظم من هذه العباد بمنزلة ان انسانيات كلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالادواران حولها بالادوارا اما كنا نرى ان هذا الفعل من أعظم الافعال قربة الى الله تعالى واما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة لفرض الذي حكى هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال بالانبات غير متناهية لغيره في انما رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انما ان تحرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا واما قوله في انما لم يمكنها استيفاء الاحاديث بالادوار جميعه استوفها بالنوع فانه كلام محتمل غير مفهوم الا ان يريد ان الحركة لما لم يمكن فيها ان تكون باقية باجزائها كانت باقية بكتبتها وذلك ان من الحركات ما هي غير باقية لا باجزائها ولا بكتبتها وهي الكائنة العائدة ومنها ما هي باقية بنوعها فائدة كائنة باجزائها ولكن مع هذا يقال فيها انها حركة واحدة على الوجود التي فصلت في غير ما موضع من

به بل يزعمون ان الله هو الالم الشديد الذي لا الم فوقه ثم ان نفوس السله والصلحاء قد اعتدت في حياتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع يزعمهم فكيف يكونون من أهل السلامة ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان النفس كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الفائق فيكونون من أهل السلامة بل من أهل السعادة على ما يليق بجلالهم كما يراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق أمثال النفوس باجسام أخر بانها لم تنطابق تكون معطلة ولا معطس في الوجود ممنوع بتقدمته فانها تشعير بذواتها ووجودها ولا تكون معطلة عن الادراك ولبس التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرها عليه فهو في حيز المبح ايضا (وايضاً) جعل جرم الفلك آلة لتحولات نفوس المله والصلحاء غير مستقيم لان اجزاء الفلك متشابهة وليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة

لبعض تلك النفوس أولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل واحدة من النفوس أولا يكون شئ منها آلة لشي من تلك النفوس واقسم الاول ظاهر الاستحالة فتمت في الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موصولة لتحولاتها وبالجملة فأكبر ما ذكره في هذه المسئلة نظرون وتضمنات لا تليق بالمواضع العلمية ثم اننا نقول لسنا نذكر على الحكمة من جهة انهم أثبتوا المعاد الى رحا والذات والالام العقلية وكونها أعظم من الحسنة فان المهرة المتقين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن

أن يوحد في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام ما يشير إلى ذلك وانما تذكر عليهم من جهة أنهم أنكروا المعاد الجسماني والذات والآلام الجسمانية في دار الآخرة على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب تأويلهم ما وصروه من ظاهرها (قال الامام الرازي) اما لا تنكر الالفة العقلية ولا انها أقوى من غيرها ولا يمكن ذلك مما لا يمكن ان ذاته بالادلة العقائدية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وحسب انكاره فاحدا ١١٧ لو حارل الدلالة على طعوم الاشياء

وروايتها انما تذكر ذلك عليه مع ان الحس يشهد بشيئها وهذه الذات العقلية من هذا القليل ولا سبيل الى التصديق الجارم الا بالوصول اليها وكل من كان انقطاعه عن العلائق الجسدية واجذابه الى المعارف الالهية اتم كان حظها منها اوفى ولقد رزقنا الله تعالى منها في المدام والبقظة مرقبة دائرية ما قوى اعينها وسكن نفسنا اليها والظاهر من الحكماهم ما ذكره والوجه التي حكينا عنهم الالته كون جلالية مجرى المبهات والمشوقات وانا از يدعلما واقول السكالك لداته محبوب بالاستقراء فان كل حرة بنفسه او خسية فان السكالك فيها راجح في الحب على الماقتس وكما ان مراتب السكالك كثيرة فكذلك مراتب الحب كثيرة ولما كان السكالك الاقصى ايسر الله تعالى فالحب الشديد ليس الاله ثم ان شدة الحب تعينه حالتين مرتبتين الغفلة عن غير المحبوب والالتفات بآثار المحبوب ويدل

كتبتهم انه يقال في الحركة انها واحدة واما قوله لانه لما لم يكتفوا بالعدد واستيفوا ما بالعدد واستيفوا ما بالعدد واما قوله في كلام باطل لان الحركة السببية واحدة بالعدد واعمالها قال هذ في الحركات التي دون السماء السكائية وذلك ان هذا العالم عكس فيه ان تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع وباقية به من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد (قال ابو حامد) والثاني هو اننا نقول الى قوله واحتادها (قلت) هذه معادة سفسطائية وذلك ان النقلة من مسألة الى مسألة هي من فعل السفسطائية كيف يلزم عن محجزهم ان يحجزوا عن اعطاء السبب في اختلاف حركات السماء ان يحجزوا عن اعطاء السبب في حركة السماء وأن لا يكون لغيرها فاعلم هذا كلام كله في غاية الركاكة والضغف واما هذه المسئلة فما أكثر فرحهم بها لانهم يظنون انهم قد انحزوا والعلافة فيها والسبب في ذلك جهلهم بالحقاء الطرق المملوكة في اعطاء الاسباب والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شئ شئ من الموجودات فانه يختصم باختلاف طبائع الموجودات وذلك ان الاشياء السببية ليس لها سبب في اصدورها لانفس طبايعها وصورها واما الامور المركبة فتأتي لها اسباب فاعلمه غرض صورها وهي التي اوجبت تركيبها واقتراان اجزائها بعضها الى بعض بمثل ذلك ان الارض ليس لها سبب في ان كانت تهوى الى اسفل الاصافة الارضية واديس للدارس سبب في ان تعلو الى فوق لان نفس طبيعتها وصورته او بهذه الطبيعة قبل ان يضافه لارض وكذلك الفوق والاسفل ليس له سبب به صارت احدي الجهتين اعلى والاخرى اسفل بل ذلك بمقتضى طبيعتها واذوجب اختلاف الجهات لانفسها واختلاف الحركات باختلاف الجهات فليس هناك سبب يعطى في اختلاف الحركات الاختلاف في الجهات واختلاف الجهات باختلاف طبائعها اعني ان بعضها اشرف من بعض بمثل ذلك ان الانسان اذا احس بالحياة وان يقدم في الحركة احدي رجليه من جهة من بدنه ثم يتبع بها الاخرى ففقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل وبؤخر الاخرى دون ان يكون الامر بالعكس لم يكن هناك سبب يوجب ذلك الا ان يقال انه لا بد في حركة الحيوان من ان يكون له رجل يقدمها ورجل يعقدها ولها وذلك يوجب ان يكون للحيوان جهتان عين ويسار وان اليمين هي التي تقدم ابد القوة تختص بها وان اليسار هو الذي يتبع ابداف الاكثر اليمين لقوة تختص بها وانه لم يمكن ان يكون الامر بالعكس اعني ان تكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار لان طبائع الحيوان تقتضي ذلك اما اقتضاء اكثرها واما اذا ما وكذلك الامر في الاجرام السماوية اذ لو سأل سائل فقال لم تحرك السماء من جهة دون جهة قيل لان لما عينا ويساروا وخاصة ان قد ثبت من امرها انها حيوان الا انها يختصها اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي مع هذا الحركة الواحدة تحرك الى الجهتين المتضادتين كالرجل اليسار العسرة فكما انه لو سأل سائل فقال ان حركة الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه فلم يختص اليمين بكونه يميناً واليسار بكونه يساراً قيل له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة اليسارية اقتضت بكونها ان تكون يميناً واليسار بكونه يساراً وطبيعة اليسار اقتضت بكونها ان تكون يساراً واليمين بكونها يميناً واليسار بكونه يساراً وكذلك اذا سأل سائل لم اختصت جهة اليمين في الحركة العظمى بكونها يميناً وجهة اليسار بكونه يساراً وقد كان يمكن ان يكون الامر بالعكس كالحال في أفلاك الكواكب التحيرة لم يكن له جواب الا ان يقال الجهة

عليه الاستقرار فشد حب الله لا بد وان تورثها تين الحسالتين والمحباب الذوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فكما ان السكالك بالنسبة الى الاكل لا بعد كاملا كذلك حب السكالك بالنسبة الى حب الاكل لا يسمى حبا كاملا ولذلك لا يبقى الحب الشديد الا لله تعالى فلا تظمه تين القلوب الا بذكره كما قال عز من قائل الا يذكرك الله تطمئن القلوب والذي يظن ان العباد من أن العلم بالأمور العقلية كلها اسباب الالفة فهو خطا بل الالفة لا تحصل الا بالعلم بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تعالى ما لم يحصل للعقول البشرية

الابواب طلة العلم بانفعاله فكلمنا كان العلم بها أكثر والاطلاع على حكمته أتم كان حبه والالتذاذ بحبه أتم قال رحمه الله فهذه ما عندى فى هذا الباب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثانى) فنقرر به هوانهم قالوا لا بد أن البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالاموت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المنفردة المخلطة بأجزاء العناصر ثم أنها لا تعاد أصلاً وما وردت به الشرائع من إثبات المعاد الجسمانى والقدات والآلام الجسمانية فى المدار الآخرة ١١٨ أمثال ضربت على حد أقوام الخلق ليمان المعادال وحاقى وأحوال سعادة النفوس

وشقاوتها بعده عارضة  
الابدان لأن الانبياء عليهم  
الصلاة والسلام معروثون  
الى كافة الخلق وأكثرهم  
قاصرون على فهم المعاد  
الروحانى والكمالات  
الحقيقية والذات العقلية  
وذلك كآيات المشاهدة  
بالجهة والجسمية قلنا إنما  
يصح التأويل والعرف  
عن الظاهر إذا امتنع الخلق  
على الظاهر كفى الآيات  
المشاهدة بالجهة والجسمية  
فان الأدلة العقلية  
والبراهين القطعية دلت  
على امتناع الجسمية  
والجهة فوجب صرفها عن  
الظاهر وأما فيما نحن فيه  
فلا قرينة للصرف عن  
الظاهر فضلاً عن الدليل  
القطعى بل أكثر الآيات  
والاحاديث الواردة فى ذلك  
تنعجاءها على التشبيه  
والتثيل شهد بذلك تنبىح  
كتاب الله تعالى وسنة  
رسوله عليه الصلاة والسلام  
وشبههم فى امتناع الماد  
الجسمانى كثيرة منها ان  
المعاد الجسمانى اما بان  
يعدم تعالى الابدان  
وأجزاءها بالجسمية ثم  
يوجد لها بعينها أو يعرق

الاشرف احتضت بالحرم الاشرف كالحال فى اختصاص النار بفوق والارض بأسفل وأما كون  
السفوات تتحرك بالحركتين المتضادتين ماعد الحركة اليومية فاضرورة تضاد الحركات ههنا أعنى  
حركة الكون والفساد وليس فى طبيعة العقل الانسانى أن يدرك أكثر من هذا أمثال هذه الاقويل  
فى هذا الموضع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال انه ليس لهم عليها جواب حكى فى ذلك جوابا عن  
بعض الفلاسفة فقال وقال به منهم لما كان الى قوله فى هذا النرض (قلت) ان هذا المتكلم رام أن يطفى  
السبب فى ذلك من قبل السبب العائى لامن قبل الفاعل وليس بشك أحد من الفلاسفة أن هناك  
سبباً عائياً على القصد الثانى هو ضرورى فى وجود ما هو متاوان كان لم يوقف عليه بعد التفصيل لكن  
يشك انه ما من حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب الارطامه دخل فى وجود ما هو متاوان حتى لو اختلف  
منه شئ لا اختلف الموحود ههنا ولو كان كثير من هذه الاسباب الجزئية اما أن لا يوقف عليها أصلاً وأما  
أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى أن الحكيم أثبتته فى كتابه فى التديبرات  
العائكية الجزئية فاما الامور الكليّة فالوقوف عليها سهول وأصحاب علوم التحكيم قد وقفوا على كثير  
منها وقد أدرك فى زمانها كثر مما دقت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى كالكادانيين وغيرهم  
ولذلك لا ينبغي أن لا يعتد به ان لذلك حكمة فى الموحودات اذ قد ظهر بالاستقراء ان جميع ما يظهر فى  
السما هو لوضع حكمة عائية وسبب من الاسباب الغائية فانه اذا كان الامر فى الحيوان كذلك فهو وأحرى  
أن يكون فى الاجرام السماوية وقد ظهر فى الانسان والحيوان نحو من عشرة آلاف حكمة فى زمان قدره  
ألف سنة فلابد ان يظهر فى آيات السنين الطويلة كثير من الحكمة التى فى الاجرام السماوية وقد نجد  
الاولى رمز وفى ذلك رموز كثيرة لم تأويلها الحكماء الراسخون فى العلم وهم الحكماء المتحققون وأما  
الاول وهو قوله ان لقائل ان يقول التشبه بالله تعالى يقتضى له أن يكون ما كمال الله تعالى بتقدس  
عن الحركة لكن اختيار المافيهامن افاضته الحيرة على الكائنات فانه كلام مختل فان الله تعالى  
ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم افضل له من أن يسكن واذا تشبه الموجود بالله تعالى  
فانما تشبه به كونه فى أفضل حاله وهى الحركة وأما الجواب الثانى فقد تقدم الجواب عنه  
(المسئلة السادسة عشر) فى ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثات  
فى هذا العالم الى قوله لانه تحكى فى نفسه (قلت) هذا الذى حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة فى علمى  
الابن سينا أعنى أن الاجرام السماوية تحيل خيالات لانها لها والاسكندر يصرح فى مقالته المسماة  
بمادى الكل ان هذه الاجرام ليست متحيلة لان الخيال إنما كان فى الحيوان من أجل السلامة  
وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فالخيالات فى حقها باطلية وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات  
لكان لها حواس لان الحواس شرط فى الخيالات فكل متحيل حساس ضرورة وليس يتعكس  
وعلى هذا الايصاح تأويل الالوح المحفوظ على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المغارقة التى تتحرك ولها  
لكها على جهة الطاعة لها ملائكة مقربين فتأويل حار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الادلاك  
ملائكة سماوية اذ قصد مطابقة ما أدى اليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) وأستدلوا  
فيه الى قوله لانه فهم مذهبهم (قلت) قد قلنا ان هذا الرأى ما نعلم أحد قال به الا ابن سينا وأما الدليل

أجزاءها ثم يجمعها او يعيد اليها الحياة وكلاهما يتضمن إعادة المادوم بعينه  
(أما الاول) فظاهر (وأما الثانى) فلان الانسان المعين مشارك لسائر الناس فى الانسانية وممتاز عنهم فى تعيينه وتخصه وما به الاشتراك  
غير ما به الامتياز فتخصص كل واحد من الأشخاص يجب أن يكون زائدا على ماله من الانسانية وذلك الزائد لا بد أن يكون صفة قائمة به  
فقد تفرق الاجزاء لا بد وان تنعدم تلك الصفة فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن الذى خصه فلا بد وان يعيد تخصصه الذى انعدم والالم يكن



فعمد ذلك الشخص وهو خلاف الفرض فيلزم إعادة المدوم بعينه وهي مستحيلة (أما أولا) فلأن المدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود إذ لا بد في الحكم عليه بصحة العود من الإشارة إليه وهي ممتنعة لانقضاء الهوية فلا يصح عوده والا كان الحكم بصحة عوده صحيحا (وأما ثانيا) فلأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة (وأما ثالثا) فلأنه لو حاز إعادة المدوم بعينه أي بجميع شخصاته لحاز إعادة وقته الأول لأنه من جملتها ضرورة أن الموجود بقيد كونه ١١٩ في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر والألزام باطل

لأنفسه إلى كون الشيء مبتدأ من حيث أنه معاد إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموجود في وقته الأول فكذا المزوم (وأما رابعا) فلأنه لو حاز إعادة المدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء هذا عنه مائتا مرة في الماهية وجميع العوارض المشخصة لأن حكم الأمثال واحد والألزام باطل لاستلزامه عدم التميز بين المبتدأ والمعاد لأن التقدير اشتراكا في الماهية وجميع العوارض (لا يقال) لأن سلم أن الثاني يتضمن إعادة المدوم بعينه ولم يجوز أن يكون تشخص زيد عبارة عن تشخصات أخرى الأصلية السابقة من أول العمر إلى آخره وتكون تعينات تلك الأجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحياة والحلقة والشكل العارض للصمغ فإذا جمع الله تعالى تلك الأجزاء وجعلها حية فقد أعاد زيدا من غير أن يكون هناك إعادة المدوم بعينه (لأننا نقول) لو كان الأمر على ما ذكر

الذي حكاه عنه فهو واهي المقدمات وإن كانت مقدمة جدلية وذلك أنه يضع أن كل مفعول حرقى مانه انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور حرقى لذلك المفعول وحركات حرقية بها يكون ذلك المفعول الجزئي ثم يضيف إلى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهي أن السماء متنفسة يصدر عنها أفعال حرقية فلزم من ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والأفعال الجزئية عن تصور حرقى وهو الذي يسمى خيالا وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط بل في كثير من الحيوان الذي يفعل أبدا محدودا كالنحل والعسكوت والعناد لهذه المقدمات أنه ليس يصدر فعل حرقى عن ذوى العقول إلا من جهة ما ذلك الماهى متخيل خيالا عما يصدر عنه أمور حرقية لأنها لها مثال ذلك أن الصانع اعما يصدر عنه صورة الجزئية من جهة خيال كلى عام لا يختص بجزئية دون خزانة وكذلك الأمر فيما يصدر من الصنائع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الخيالات هي واسطة بين الإدراكات الكلية والجزئية أعنى أنها واسطة بين حدائش وخياله الخاص بها لأحرام السماوية إن كانت تخيل فتمثل هذا الخيال الذي هو من طبيعة الكلى لا الخيال الجزئى المسبب لعدم الحواس ولا يمكن أن تكون أفعالا صادرة عن التصور الجزئى ولذلك ما يرى القوم أن الصورة الخيالية التي تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة هي كالتوسط بين المفعولات والصور الخيالية الشخصية مثل الصورة التي يفر بها البغاث مما يصيد من الجوارح والتي لها تمنع النحل بيوتها وأما الصانع الذي يحتاج إلى مثال حرقى محسوس فهو الذي ليس عنده هذا المثال الكلى الذي هو ضرورى في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو الداعى للإرادة الكلية التي لا تقصد شخصادون شخص من النوع الواحد وهذا لا يوجد في الأحرام السماوية وأما أن توجد إرادة عامة للشيء الكلى عما هو كلى فهو مستحيل لأن الكلى ليس له وجود خارج الدهن ولا هو كاش فاصد فتقسيمه أولا الإرادة إلى كلية وحرقية غير صواب اللهم إلا أن يقال أن الأجرام السماوية تتحرك نحو حدود الأشياء بغير أن يقرن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف ما هو الأمر عندنا وقوله أن الإرادة الكلية ليس يصدر عنها جزئى خطأ إذ أنهم من الإرادة الكلية ما لا يخص شخصادون شخص بل خيال عام كخالد الملك في اتحاده الأجساد والمقاتلة وأما أن فهم من الإرادة تعلقها بالمعنى الكلى بعينه فليس يتعلق به إرادة أصلا ولا توجد إرادته بهذه الصفة إلا من الجهة التي قالها فالأجرام السماوية أن تبين من أمرها أنها تعقل ماهية من جهة ما تخيل فذلك من جهة الخيالات العامة التي تلزم الحدود ولا من جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الأحاسات والاطهر أن يكون ذلك على التصور الجزئى وبخاصة إذا قيل أن ما يصدر عنها هنا ما يصدر عن المقصد الثانى لكن مذهب القوم أنها تعقل أنفسها وتعقل ماهية ما هو هل تعقل ماهية على أنه غير ذاتها فبه نظر تفحص عنه في المواضع الخاصة به وبالجملة أن كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم وأما ما نقوله في هذا الفصل في سبب الرأى والوحى فهو شئى يفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأى وأما وجود علم الأشخاص غير متناهية بالفعل من جهة ما هو علم شخصى فشئى ممتنع وأعنى بالعلم الشخصى الإدراك المسبب خيالا ولم يكن معنى لادخال مسئلة الرأى والوحى في هذا الموضع إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعادة وهو فعل سفسطائى لأجل ذلك وهذا الذى قلته من أمر تخيل الأحرام

لما كان من الواجب أن يقال عند موت شخص وتفرق أجزائه العنصرية البارية والهوائية والمائية والارضية ما عدا ذلك الشخص إذا لم يعتبر في شخصيته تلك الأجزاء وتشخصاتها التي لم يعد شئ منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب أن لا نسلم امتناع إعادة المدوم بعينه وما ذكر من الوجوه على بطلانه قد دفع أما الأولى فأننا لا نسلم أن المدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود (قوله) إذ لا بد من الحكم عليه من الإشارة إليه وهي ممتنعة لانقضاء الهوية (قلنا) إن أردنا انتفاء الهوية مطلقا في الخارج والدهن فمذوع وان أردنا في

المخرج فسلم ولكن لا يلزم من انتفاء المؤينة في الخارج امتناع الاشارة اليه فان التميز والثبوت عند العقل كافي في الاشارة العقلية  
وهي كادسة في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت المعنى انما هو عند ثبوت الصفة في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بمصلحة العود  
لاستثناء الاشارة اليه لا تنقاه وانه لا يستلزم امتناع العود بل واز وقوعه بتأثيره الماعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشئ  
من الاحكام (واما الثاني) فلا بالانسلم ١٢٠

السماوي بخيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلمة هو قول مقنع والذي يلزم عن اصول القوم  
ان الاجرام السماوية لا تتحيز أصلا لان هذه الخيالات كما قلنا انما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة  
او خاصة وهي ايضا من ضرورة تصورنا بالعقل ولذلك كان تصورا كما ثابا فسادا وتصورا لاجرام السماوية  
اذا كان غير كاش ولا فاسد فيجب ان لا يقتصر بحيال وان لا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك  
الادراك لا كلي ولا جزئي بل يتعدى تلك العلمان ضرورة اعني الكلي والجزئي وانما يتميز بهما في  
المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والرؤيا وما اشبه ذلك وهذا بين على التمام في  
موضعه (قال ابو حامد) والحوادث ان تقول الى قوله تحركها وبوضعها (قلت) اما قول أبي حامد والجواب  
ان يقال ثم تذكر الى قوله فلا يحتاج الى شئ مما ذكرته وهو جواب من جنس المسفوع لامن  
جنس المعقول فلا معنى لادخاله في هذا الكتاب والفلسفة تفحص عن كل ما حاش في الشرع بان أدركته  
استوى الادراك كان وكان ذلك اتم في المعرفة وان لم تدركه اعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه  
الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شئ خارج عن هذه المسئلة فلا معنى ايضا  
لادخاله وهذا التأويل في علم الغيب لاسيما في معانده صحيحة فانه ليس للسماء حركات جزئية في  
مسافات خرافية حتى يقتضي ذلك ان يكون لها تحيز بان المتخيل الذي يتحرك حركات جزئية في امكنة  
جزئية لا محالة تحيز لتلك التي تحرك عليها وتلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له  
بالدبر والمستدبر كما قال انما يتحرك من حيث هو مستدبر حركة واحدة وان كان يتبع تلك الحركة  
الواحدة حركات كثيرة متفتحة جزئية فيبادونهم من الموجودات فانه ليس المقصود عندهم من تلك  
الجزئيات من جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان تكون السماء ولا بد متحركة فانه نظر انما  
هو في الجزئيات الحادثة عنها في كل هي مقصودة لانفسها اول حفظ النوع وليس يمكن ان يتبين  
هذا في هذا الموضع لكن يظهر ان هذه اولاد عناء الجزئيات بالجهت ووجود المناطات الصادقة وما  
يشبه ذلك من تقدمه المعرفة بما يحدث في المستقبل وهي في الحقيقة عمالية في النوع (قال ابو حامد)  
المقدمة الثالثة الى قوله عندهم بالالهي (قلت) اما استعادته ان يكون ههنا عقل يرى عن المادة وعقل  
الاشياء بلوازمه الذاتية على جهة الحصر لما ليس امتناعه من الامور المعروفة بانفسها ولا ايضا  
وحوب وجوده من الامور المعروفة بانفسه ههنا العقلان القوم اعني الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان  
عندهم على وجود عقل بهذه الصفة واما وجود خيالات غير متناهية فمتنع على كل جزء متحيز واما  
وجودها لانها تارة في العلم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للانسان من  
قبل العلم القديم فامر يدهي القوم ان عندهم يباه من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي  
في العقل لا المعنى الجزئي الذي شخص فيه والاشخاص المعروفة عندها الان النفس هي بالقوة جميع  
الموجودات وما بالقوة فهو يخرج الى العمل اما من قبل الامور المحسوسة واما من قبل طبيعة  
العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود اعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات  
المحسوسة معقولة متقنة لامن جهة ان في ذلك العلم خيالات لاشخاص لانها بطاوي بالجهت تدبرون  
انه قد اتحد العلمان الكلي والجزئي في العلم المعارق للعادة وانه اذا فاض ذلك العلم على ما هو النقيض  
الى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا وهذا هو الموضوع له ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضوع

كان موجودا ما ثم زال  
عنه ذلك الوجود في زمان  
آخر ثم اصف به في زمان  
ثالث وما له راجع الى  
تحلل العدم بين زمانين  
وجوده واذا اعتبر نسبة  
هذا التحلل الى العدم  
محاذ كما اعتبر التناوب  
في الوجود بحسب زمانيه  
(واما الثالث) فلا بالانسلم  
كون الوقت من المشخصات  
فان كل واحد يقطع بان  
ثباته وكنهه اليوم هي  
بغيرها التي كانت بالأمس  
حتى ان من زعم خلاف  
ذلك ينسب الى السفسطة  
(واما الرابع) فلا بالانسلم  
الشرطية بل وجود المثل  
بالمعنى المذكور محال اذ  
يلزم منه ان يشخص  
شخصان بتشخص واحد  
فيكون التشخص الواحد  
مشتركا بينهما فلا يكون  
تشخصا لان مقتضى  
التشخص التوحد المانع  
من الشراكة مطلقا (فان  
قلت) الحكم بامتناع اعادة  
المعدوم ضروري وما ذكر  
من الوجوه في ضرورة  
الدلة تنبيهات لا يضر  
منها (قلت) عنفوع  
كثير وقد قال بجواز

جم غير من العقل اردعوى الضرورة فيما خالف فيه الجهم الفقير من العقل اعبر مسوعة ثم ان سلما  
امتناع اعادة المعدوم بعينه وان كان من المتعطل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره واولئك الاجزاء  
قليلة جدا وهي السبعة بالروح فبعد حصر الموت يأمر الله تعالى الملائكة بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة من  
غير ان يقع فيها تمزق وتبدل وتغير في صفاتها فلا يلزم اعادة المعدوم أصلا ومنها انه لو كل انسان انسا ما صار غدا وجزأ من بدنه كما

يقع في أيام القحط بل نقول لاحاجة فيه الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهرا اثره المعمورة علمت ان ثوابها حيث الموت قد حصل  
مهما الذنات واكله الدواب واكلها او ايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الغواكه والحبوب فأكلها ما بالاحزاء الماكولة اما  
أر تعاد في بدن الأكل أو في بدن الماء كقول وأياما كان لا يكون أحدهما بمنته معاداة بقائه وأيضا لا سبيل الى جعله اجزا من كل منهما  
والعلم به ضروري ولا أولويه لجماعها اجزا من بدن أحدهما دون الآخر بقي أن لا يحتمل خرا ١٢١ لشي من ذيلك المبدئين وذلك

يبطل الاعادة بمعنى جمع  
الاحزاء (والحساب) أن  
المعاد هو الاحزاء الأصلية  
الماقية من أول العمر  
الى آخره والاحزاء الماكولة  
فضيلة في الآكل فتعمل  
خرا من الماء كقول من غير  
لرؤم فساد فان قيل يجوز  
أن تكون الاحزاء الأصلية  
من الماء كقول استحالة دما  
ثم ميبا في الآكل ويحصل  
منه مولود فتكون الاحزاء  
الأصلية من الماء كقول اجزاء  
أصلية لذلك المولود في مواد  
المحذورة قاله الافساد في  
المواز بل في الوقوع  
فاهل الله تعالى يحفظ  
الاحزاء الأصلية لشخص  
من أن تصير اجزاء أصلية  
لشخص آخر (لا يقال)  
الأبدان الماضية غير  
متناهية والاحزاء العنصرية  
التي تجعل مادة بدن  
الانسان متناهية فاذن  
لا بد أن تكون الاجزاء  
الأصلية لبدن اجزاء أصلية  
لبدن آخر لا مانع كون  
الأبدان الماضية غير  
متناهية فانه قد ابطالها  
فما سبق أدلة قدم العالم  
وأيضا الاحزاء الأصلية  
التي هي الانسان في الحقيقة

واعلم انكم في هذه الاشياء في هذا الموضع عزلة من أخذت مقدمات هندسية ليس لها شهرة تفعل فيها  
تصديقا ولا اقتناعا في بادئ الرأى فتضرب بعضها ببعض أعني جعل يعترض بعضها على بعض فان ذلك  
من أضعف أنواع الكلام وأحسبه لانه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا اقتناعي وكذلك العلم بالمعروف  
التي بين نهوس الاحرام السماوية وبين نفس الانسان هي كلها مطالب عامضة ومتى تسلك في شيء منها  
في غير موضعه أتى الكلام فيها ما غريبه او ما اقتناعيا في بادئ الرأى أعني من مقدمات ممكنة مثل  
قولهم ان النفس الغضبية والشهوانية تفرق النفس الانسانية عن ادراك ماشا ان النفس أن تدركه  
فان هذه الأقاويل وأمثالها يظهر من أمرها انها ممكنة وانما تحتاج الى أدلة وانما يتطرق اليها المكابيات  
كثيرة متقابلة فهذه آحر ما رأينا ان يذكر في تعريف الأقاويل التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل  
الالهية وهي معظم ما في هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو  
حامد) أما الملقب بالطبيعيات فهو علوم كثيرة تدكر أقسامها الى قوله وانما يحالغونهم من جملة هذه  
العلوم في أربع مسائل (قلت) أما ما عدده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فيخرج على مذهب  
ارسطاطا ليس وأما العلوم التي عددها على أنها فروع له فليست كما عدها أما الطبيب فليس هو من العلم  
الطبيعي هو صناعة يؤخذ مبادئها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والطبيب عملي واداءتكمنا  
في شيء مشترك للعلمين فمن جهتين مثل تسلكهما في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر  
في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث  
يحفظ أحدهما يهطل الآخر أعني انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله  
وأما علم أحكام الحوم فليس هو ايضا منها واعلم انه علم يتقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع  
الرجز والكهانة ومن هذا الجنس ايضا علم الفراسة الا ان علم الفراسة هو علم بالامور الخفية الحاضرة  
للاستقبلية وعلم التعبير هو ايضا من نحو علوم تقدمه المعرفة بما يحدث وليس هذا الجنس من العلم  
لانظر يا ولا عمليا وان كان قد ينظر به اليه يتفحص في العمل وأما علوم الطليسمات فهي باطلة فانه ليس  
يمكن ان وضعنا ان لاذهب المذكية تأثيرا في الامور المصنوعة أن يكون ذلك التأثير لها في المصنوع  
لأن يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شيء آخر خارج عنه وأما علوم الخيل فهي داخله في باب التعجب  
ولامدحل لها في الصنائع النظرية وأما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها وان وجدت فليس  
يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه لان الصناعة قصاراها الى ان تشبه بالطبيعة ولا تبلغها  
في الحقيقة وأما هل يعمل شيئا يشبه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا  
امكانه والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان وأما المسائل الأربع التي  
ذكر فحين تدكر واحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسألة الاولى حكمهم الى قوله فلنحضر في المقصود  
(قلت) أما الكلام في المحجزات فليس فيه للتقدماء من العالسة قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء  
التي لا يجب ان يتعرض للتحقق عنها وتجهل مسائل فانها امداى الشرائع والمأخض عنها والمشكك  
فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى  
موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وأنه لا يشك في وجودها وان كيميائية وجودها

١٦ - تمهات - ابن رشد  
تقصها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل  
ولا الخلط بالتراب ولا يحصل منها البيات والتمار والحبوب ومنها الوحيات الاعادة بالتفسير المذكور راعى أن يكون الانسان من غير آب  
وام والتالي باطل فالقدم مثله أما الشرطية فظاهرة وأما بطلان الثاني فلانه لو حاز ذلك في الجملة لحاز في كل انسان نراه أن يكون تدكوته  
لا من الاب والام وذلك سفسطة ظاهرة وأيضا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر مالم تستحل في الاطوار بأن تصير بها تأتميا كلة الحيوان

ثم يأكله الانسان أو نباتا صالحا لان يكون غذاء الانسان ثم يأكله ويستمره فيصير دما ثم ينبعث في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغ ثم  
 علفة لا يصير انسانا (والجواب) اننا لانسلم بطلان الثاني (قوله) أولا لو حاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه (قلنا) ان أيد بالحوافز وقوله  
 لجاز في كل انسان نراه الامكان الذي في العلم ولا مضغطة وان أريد تردد الدهن فمضغ فان النفس قد علمت بالعادة ان الاناسي الموجودة  
 الآن انما تكونت من الأب ١٢٢ والام فاذا خرق الله تعالى العادة بما يحاده من غير أب وأم استجاب هذا العلم عن العقل ولا يخافه

وقوله ثانيا نحن نعلم  
 بالضرورة ان العناصر  
 ما لم تسجل بان تصير نباتا  
 صالحا لان يكون غذاء  
 للانسان ثم يأكله ويستمره  
 ويصير دما ثم ينبعث في  
 رحم آدمية ثم يصير فيها  
 مضغ ثم علفة لا يصير انسانا  
 ممنوع بل المعلوم لنا هو  
 ان العناصر اذا استحالت  
 في الاطوار المذكورة  
 تصير انسانا أو ما الله لا يكون  
 الا بهذا الطريق ولا علم  
 لنا به فلهذا هناك طريقا  
 آخر أو طرقا متعددة  
 لانعلمها لعدم مشاهدتنا  
 اياها وقد ورد في بعض  
 الاخبار انه يبع الارض مطر  
 في وقت البعث قطراته  
 تشبهه انطفئ ويحترق  
 بالتراب ولا يبعث في ان  
 يكون في الاسباب الالهية  
 أمور حارة تجري ما ذكر  
 فان في خزنة المقدورات  
 غرائب وعجائب لا يعلمها  
 الا الله تعالى وليس انكاره  
 الا كإنكار سائر الامور  
 الثابتة الوجود الخفية  
 الاسباب كالسحر  
 والتبريجات والطلسمات  
 ومنها انه لو ثبت المعاد  
 الجسماني فاما ان يكون

هو أمر المحي مجتز عن ادراك العقول الانسانية والعلية في ذلك ان هذه هي مبادئ الاعمال التي يكون بها  
 الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول العفوية فوجب ان لا يتعرض للعفوية عن  
 المبادئ التي توحيب العفوية قبل حصول العفوية واذا كانت الصنائع العفوية لا تتم الا بالوضع  
 ومصادرات بتسليم المعلم أولا وحري ان يكون ذلك في الامور العلمية وأما ما حكاه في اثبات ذلك عن  
 الفلاسفة فهو قول لا علم أحد اقل به الا بالبين سينا واذا صح الوجود وأمكن ان يتغير جسم عا ليس  
 بجسم ولا قو في جسم تغير استحالة فان ما أعطى من ذلك السبب الممكن ان ليس كل ما كان ممكنا في  
 طبيعته بقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان مع لوم وأكثر المحركات في أنفسها امتنعة  
 عليه فيكون تصديق النبي أن يأتي بالحارق وهو ممنوع على الانسان يمكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك  
 ان تضع ان الأمور المتنوعة في العقل ممكنة في حق الانبياء واذا تأملت المحركات التي صح وجودها  
 وحدتها من هذا الجنس وأينما في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع  
 كإقلاص العصا واثبات كونه مجزأ بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجدو يوجد في يوم  
 القيامة وبهذا فافت هذه المجزأة سائر المحركات فليكن في هذا من لم يقع بالسكوت عن هذه المسئلة  
 وليعرف أن طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر قد ثبت عليه أو حامد في غير ما موضع  
 وهو العلم الصادر عن العفوية التي فيها سمي النبي نبيا الذي هو الاعمال بالغيوب ووضع الشرائع  
 الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ماقية معادة جميع الخلق وأما ما حكاه في الروايات عن الفلاسفة فلا  
 أعلم أحد اقل به من القدماء الا بالبين سينا والذي يقول القدماء في أمر الوحي والروايات ما هو عن الله  
 تعالى وتوسط هو وجود روحاني ليس بجسم وهو واجب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسميه الخلق  
 منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا فلهذا في المسائل الاربع (المسئلة الاولى) قال  
 ابو حامد الاقتران بين ما نعتده الى قوله والسكلام في هذه المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) ان  
 يدعي الخصم الى قوله الى غير ذلك من الاسباب (قلت) اما انكار وجود الاسباب الالهية التي تشهد  
 في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك اما جاحد بالسانة لما في حقاها واما منقادا شبهة سفسطائية  
 عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس بقدر ان يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل وأما ان هذه  
 الاسباب مكنتية بعفسها في الافعال الصادرة عنها أو بما تتم أفعالها بسبب من خارج اما غافق واما  
 غير غافق فأمر ليس معروفا بنفسه وهو مما يحتاج الى بحث وتخص كثير وان القوا هذه الشبهة في  
 الاسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضا الموضع ما هو نامن المفعولات التي لا يحس فاعلها  
 فان ذلك ليس بحق فان التي لا تحس أسبابها انما صارت مجهولة ومطلوبة من انما لا تحس لها أسباب  
 فان كانت الاشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة وبالطبع ومطلوبة فيما ليس بجهول فأسبابه محسوسة  
 ضرورة وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والجهول فأتى به في هذا الباب معاملة  
 سفسطائية وأيضا فاذ يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الوجود الالهي بها فانه ليس من  
 المعروف بنفسه ان الاشياء ذات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بوجودها ووجودها هي التي  
 من قبلها الختلفة ذات الاشياء واسماؤها وحدها فقول لم يكن لوجودها وجود فعل يخصه لم يكن  
 له طبيعة تخصه ولم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا

عودا لأزواج الى الابدان في عالم العناصر وهو القول بالتسامخ وانه باطل أو في عالم الافلاك وهو يوجب الخرق ولا  
 فلا فلا وهو محال لانه لو صح الخرق اذ الخرق من مواضعها عند نفوذ الخارق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت الى  
 مواضعها عند خروج الخارق عنها بالحركة المستقيمة أيضا وهي بمنزعة على الادلال لانها لا تكون الا عن الجهة أو الى الجهة وتكون

الجهة متحدة لها لاهب او قد ثبت ان الجهة المتحد بها ارقى عالم آخر وهو ايضا باطل لامتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم اذ لو وجد  
عالم آخر لمصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط والمركز والمحيط يجب أن يكون بسيطاً والبسيط  
لا بد أن يكون شكله الكروي فحب أن يكون ذلك العالم كروياً ايضا فيعرض بينهما خلاصه سواء كانتا متماثلتين او متباينتين اذا كان  
لا تتلاقيان الاعلى نقطة واحدة وهو محال وايضا لو كان في الوجود عالمان لمكان في كل ١٢٣ واحده من الارض وماء وهو ماء نار

فلازم أن يكون للأجسام  
المتعددة الحقائق أمكنة  
مختلفة الطباع أو يكون  
هناك قسرا ثم وكل منهما  
مستحيل (والجواب) لا نسلم  
أن القول باعادة الأرواح  
الى الابدان في عالم العناصر  
قول بالنسوخ وانما يكون  
تناسخا لوقايها باعادتها في  
أبدان أخرى ولا نسلم امتناع  
التناسخ اذ الافلاك فان  
الدليل الذي تمسكوا به على  
تقدير تمامه اعيا بدله على  
امتناع الانحراف في محدد  
الجهات الذي هو الملك  
الاعظم لا في سائرهما ولا  
نسلم ايضا امتناع وجود  
عالم آخر سوى هذا العالم  
فان ما ذكر في بيان امتناعه  
من المقدمات غير مسلم  
عندنا فاما الانسليم ان  
اختلاف الجهات أعيا  
يحصل بالجسم المحيط ولم  
لا يجوز أن يكون بالفاعل  
المختار ولا نسلم أن المحيط  
يجب أن يكون بسيطا ولا  
نسلم امتناع الخلاص وما ذكر  
من الدليل على امتناعه  
غير تام على ما عرف في  
موضعه ولو سلم امتناع  
الخلاص لم يكن انبلاعا  
بلازم لم يكن وجود العالمين

ولاشيا واحد الان ذلك الواحد يستل عنه هل له فعل واحد يخصه وانفعاله يخصه او ليس له ذلك فان  
كان له فعل يخصه فهنا افعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وان لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد  
ليس بواحد واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود واذا ارتفعت طبيعة الموجود لم  
العدم وأما هل الافعال الصادرة عن موجوده موجود ضرورية الفاعل فيما شانه أن يفعل فيه أو هي  
أكثرية أرفقها الامر ان جميعا فطلب يستحق الفحص ههنا فان الفعل والافعال الواحد بين كل شيئين  
من الموجودات انما يقع باضافة ما من الاضافات التي لا تنهاى فقد تنهى كون اضافة تابعة لاضافة ولذلك  
لا يقطع على أن النار اذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد لانه لا يبعد أن يكون ههنا الملك موجود يوجد  
له الى الجسم الحساس اضافة تعرف تلك الاضافة الفاعلة لانه مثل ما يقال في حجر الطاق وغيره لكن  
هذا ليس بوجوب سبب النار صفة الانحراف مادام باقية الها اسم النار وحدها وأما أن الموجودات المتحدثة  
طارئة على سبب فاعل ومادة وصور فاعية فذلك شئ معروف بنفسه وكذلك كونه ضرورية في  
وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشئ المسبب أعني التي سماها قوم مادة وقوم شرط ومحل  
والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتمسكون به يترقبون بان ههنا شئ وطائى ضرورية في حق  
المشروط مثل ما يقولون ان الحياة شرط في العلم وكذلك يترقبون بان الاشياء حقائق وحدود وانها  
ضرورية في وجود الموجود ولذلك يبطرون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد  
وكذلك يعلمون في الواح في الازمة لخواص الشئ وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما يقولون ان الاتفاق  
في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصودا به عاقلا ما يدل على أن الفاعل له  
عالم به والعقل ليس ههنا شيئا أكثر من ادراك الموجودات باسبابها وبه يفرق من سائر القوى المدركة  
في رفع الاسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تصع وضعا فان ههنا اسبابا ومسببات وان المعرفة  
بتلك المسببات لا تكون على تمام المعرفة اسبابا فرفع هذه الاشياء ومبطل للعالم ورافع له فانه  
يلزم أن لا يكون ههنا شئ معلوم أصلا عما حقيقيا بل أن كان فظنون ولا يكون ههنا ما بهان ولا حداصلا  
وترتفع أصناف الموجودات الداتية التي تألف البراهين ومن يضعه له ولا علم واحد ضروري يلزمه أن  
لا يكون قوله هذا ضروريا وأما من يسلم ان ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء بهذه الصفة فليس ضرورية وتحكم  
النفس عليها حكما طبيعيا وتقوم أهم ضرورية وليست ضرورية فلا تسكر العلاصة ذلك فان سببا مثل  
هذا عادة جار والافعال ادرى ما يريدون باهم العادة هل يريدون انها إعادة الفاعل أو إعادة الموجودات  
أو إعادة ما عند الحكم على هذه الموجودات ومحال أن يكون لله تعالى عادة فان العادة ملكة يكرسها  
الفاعل فوجب تسكرار الفعل منه على الأكثر والله عز وجل يقول وان تجد لسنة الله تبديلا وان  
تجد لسنة الله تحولا وان أرادوا انهم الموجودات فالعادة لا تكون الا الذي نفس وان كانت في غير ذي  
نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشئ اما  
ضروريا وأما أكثر يا وأما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيئا أكثر  
من فعل العقل الذي يقتضيه طبيعة وبه صار العقل عقلا وليس تسكر العلاصة مثل هذه العادة فهو  
افضل مما اذا حقيق لم يكن تحتها معنى الا انه فعل وضعي مثل ما تقول جرت عادة فلان ان فعل كذا

بحيث لا يكون بينهما جسم أو كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما ممنوع فانه يجوز أن يكون الملك الانقيص بجماعه  
من الافلاك والعناصر مركزا في شئ فلك آخر ويكون في شئ ذلك الملك ألف ألف مرة كل منها مثل الملك الاقصى بما فيه من  
الافلاك والكواكب والعناصر فان القول البشرية غير واقعة الاعلى القليل من أحوال الخلق ومن حاول تقدير ملك الله تعالى  
أولئك كونه بمكمل عقله فقد ضل خيلا لا مبينا ويجوز أيضا أن يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد بدله عالما آخر وامتناع اعدام العالم



بالكلية مبنية على قدمه وقد عرفت فيه اسبق ضعف أدلتهم في ذلك وعلى هذين الوجهين لا يلزم من وجود عالمين شاكل كل واحد منهما  
كرة وجود الخلاع ولا نسلم أنه يلزم أن يكون للأجسام المتفقة الحقيقة أمكنة مختلفة بالطبع وإنما يلزم لو كان كل واحد من عنصري أحد  
العالمين مساوياً في الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك ممنوع فإنه يجوز أن يكون نارا أحد العالمين وأن شاركت نارا العالم الآخر في الحرارة  
واليسوسة والبعد عن المركز ١٢٤ والقرب إلى المحيط لكونهما مختلفين في الصورة والقوة المستلزمة للاختلاف ما في

وكذا يرون أنه دفعه في الأكثر وأن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها موضوعة ولم تكن هنالك  
حكمة أصلاً من قبلها ليسب إلى الفاعل أنه حكيم فكيف لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات  
قد يفعل بعضها بعضاً من بعض وأنهم ليست مكنة فتهانفها في هذا الفاعل بل به فعل من خارج  
فعله شرط في فعلها بل في وجودها فاضلاع فعلها وأما ما حوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف  
الحكيمات من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول بريء عن المادة  
وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها وأن هذا الفاعل يتبادل فعله هذه  
الموجودات بوساطة مفعول له وهو غير هذه الموجودات فيبعضهم جعله الملك فقط وبعضهم جعل  
مع الملك موجوداً آخر برئاً من الحيوان وهو الذي يسمونه وأحب الصور والفحص عن هذه الآراء  
ليس هذا موضعه وأشرف ما تفحص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى فإن كنت ممن تشبهنا في هذا  
الحقائقي فاسلك إلى الأمر من بابهما وأما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية  
لأنهم يتقدرون أن يسموها هذه إلى الحار والبارد والطين واليابس التي هي أسباب ما تحدث ههنا من  
الطبايع عندهم وتفسد والذهريه هم الذين يسمون كل ما يظهر ههنا بما ليس له سبب ظاهر إلى الحار  
والبارد والطين واليابس ويقولون أن عند ما تخرج هذه الأسطقسات امتزاجاً ما تحدث هذه الأشياء  
على أنها تابعة لتلك الأمزجة مثل ما تحدث الألوان وسائر الأعراض وقد عرفت الفلاسفة بالرد على  
هؤلاء (المقام الثاني) مع من سلك إلى قوله ولذا ذلك ممكن (قلت) إن من زعم من الفلاسفة أن هذه  
الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض وإنما الفاعل لها مبدءاً من خارج فهو لا يقدر أن  
يقول أن الذي يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب بالكل والمكن يقول أنها تفعل بعضها في  
بعض أسبغاً لعدد الصور عن المبدء الذي من خارج ولكن استأعلم أحد أقوال هؤلاء من  
الفلاسفة على الإطلاق وإنما قلوا ذلك في الصورة الجوهرية وأما الأعراض فلا فاعل لهم متفقون على  
أن الحرارة تفعل حرارتها مثلها وكذلك سائر الكيفيات الأربع لم يكن من حيث تحفظ بها حرارة النار  
الاسطقسية والحرارة التي تصدر من الأحرام السماوية وأما ما نسبته إلى الفلاسفة من أن المبادئ المعارضة  
تفعل بالطبع لا بالاحتياز فلم يقل به أحد يعتد به بل كل ذي علم فاعل عندهم باختياره لكن موضع  
الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الصديقين إلا فضلهما واختيارهما ليس بشئ بكل ذواتها إذا كان  
ليس لذواتها نقص وأما ما نسبته من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة  
من أهل الإسلام فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلّم ولا الجدال في مبادئ الشرائع  
وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد وذلك أنه لما كانت كل صاعه لها مبادئ وأحب على  
الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بشئ ولا بإبطال كانت الصناعة العملية  
الشرعية أخرى بذلك لأن المشي على الأعضاء الشرعية هو ضروري عندهم ليس في وجود الإنسان  
بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشرعية وأن يتقيد فيها  
ولا بد من هذا الواقع لها فإن بحدوها والمناظرة فيها مطلقاً لوجود الإنسان ولذلك واجب قتل الزنادقة  
والذي يجب أن يقال فيها أن مبادئها هي أمور الهيمنة تفوق العقول الانسانية فلا بد أن يعترف بها مع  
جهل أسبابها ولذلك لا تجد أحداً من القدماء تكلم في المحترات مع انتشارها وظهورها في العالم لأنها

المساهمة والحقيقة فإن  
الاشتبك في اللوازم  
لا يوجب الاشتراك في  
الملزومات وكذلك القول  
في العناصر الثلاثة الماقية  
ولو سلم اشتراكها في  
الصورة المقترنة لكان  
لا يلزم منه الاتحاد في  
الحقيقة لجوار اختلافهما  
في الحقيقة حينئذ  
لاختلافهما في الحيولى  
ومنها أنه لو ثبت المعاد  
الجسماني فإما أن تغنى  
وتعوت تلك الأبدان كالأبدان  
التي في النشأة الأولى  
والعنازلون بالمعاد الجسماني  
لا يقولون به أو تنقي مؤيدة  
وذلك محال لأن بقاءها  
مؤيدة إنما يتصور إذا  
كانت القوى البدنية  
مفيدة أثرها غير متناه في  
المدة وذلك مستحيل لأنها  
قوة جسمانية وكل قوة  
جسمانية لا تعيد أثرها غير  
متناه لا بحسب المدة ولا  
بحسب العدة أي القوة  
الحالة في الجسم لا تقوى  
أن تفعل ذلك في زمان  
غير متناه سواء كان العمل  
المصادر عنها واحداً أو  
متعدداً ولأن تفعل عدداً  
غير متناه سواء كان زمانه

متناهياً أو غير متناه لأن التأثير القسري يختلف باختلاف الأقاليم المقسورة يعني أن كل ما كان أكبر كان تحريك  
القاصر له أضخم ليكون معاقته ومما عتبه أكثر وأقوى لأنه أغنياء ما وقع بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم  
الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الضعيف مع الزيادة فإذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسمان مبدعاً من تحريك جسم آخر مما لا  
له بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة يعيدها من ذلك المبدء أبعينه لزم أن يتفاوتت ممتنهي حركة الجسمين بأن تكون

حركة الاضغرة أكثر من حركة الاكبر لكونها اقرب الى القوة فيه أقل في الضرورة تنهي حركة الاكبر ويلزم منه انهم حركة الاضغرة لانها انما  
تريد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدارها على مقدار الاضغرة الفرض انه لا تنفصاوات الابدالك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف  
الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم أعظم مقدار كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر تأثيرا لان القوى الجسمانية المتشابهة فاعمالها تختلف  
باختلاف محالها في الاضغرة والاكبر لكونها متحركة بتحركها وأما في قبول الحركة فالصغير ١٢٥ والاكبر متساويان لان ذلك للجسمية

وهي فيهما على السوية فاذا  
فرضنا حركة الصغرى  
والاكبر بالطبع من مبدأ  
معين لزم التفاوت في الجانب  
الأخر ضرورة ان الجسم  
لا يقوى على ما يقوى عليه  
الكل فتقطع حركة الصغرى  
ويلزم منه انتهاء حركة  
الأكبر لكونه ما على نسبة  
جسمه (والجواب) أن  
يقال لا يسلم ان بقاءها  
مؤبدة محال (قولهم لانه  
انما يتصور اذا كانت  
القوى البدنية تفيد انرا  
غير متناه في المدة) مبنى  
على تأثير القوى البدنية  
في الافعال المترتبة عليها  
وذلك ممنوع فانه لا تأثير  
للقوى الجسمانية عندنا  
اصلا في الادوال المترتبة  
عليها واعمالها بكل بحلق  
الله تعالى وليس لهم على  
تأثير تلك القوى في تلك  
الادوال دليل يعتد به كما  
عرفت سابقا فليس لمسلم أن  
لها تأثيرا في تلك الافعال  
فلا نسلم استعمالها في تمييز  
القوى البدنية اثر غير  
متناه في المدة والعدة وما  
ذكره من الدلائل عليه  
قد دفعه اما اولها فلا تنقضه  
بالقوة المدركة الحركة

مبادئ تثبت الشرائع والشرائع مبادئ الفصائل ولا فيما يقال فيها بعد الموت فاداءا الانسان على  
الفصائل الشرعية كان فاضلا باطلاق فان تمدد في الزمان والسعة عادة الى أن يكون من العلماء  
الراغبين في العلم ففرض له تأويل في مبداء من مبادئها فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل وان  
يقول به كما قال تعالى والراغبون في العلم يقولون آمنا به هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو  
حامد والجواب له مسلكتان الى قوله مع وجود الملافة) قلت الذي وضعه هنا الله قد ثبت ايها ما  
للحسم هو الذي يدافع به الخلق ويقول لا دليل عليه وهو ان الفاعل الاول يعمل الاحراق دون واسطة  
خلقه التكوّن في النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس في وجود الاسباب والمسببات فلا يشك أحد  
من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثل ان النار هي الفاعلة له لكن لا باطلاق بل  
من قبل مبدأ من خارج هو شرط في وجود النار فلهذا لا عن احراقها وانما يحتلونها في هذا المبدأ ما هو  
هل هو مفارق او هو واسطة بين الحوادث والمفارق سوى النار (قال أبو حامد محمدا عن الفلاسفة ان النار  
قيل فهذا يحجر الى قوله وهذا القدر كاف ولما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة في الجواب فقال والجواب  
ان نقول الى قوله الاتشبع محض) قلت اما اذا سلم المتكلمون ان الامور المتعاقبة في الموحودات  
ممكنة على السواء وانما كذلك عند الفاعل وانما يخص أحد المتعاقبين بآداة فاعل ليس لآدائه  
ضابط يجري عليه لاداءه ولا في الاكثر في كل ما لم يتكلم من الشرائع يلزمهم وذلك ان العلم  
اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه فاداء لم يكن في الموجودات الامكان المتعاقبين في حق القابل  
وليس هذا علم ثابت لشيء أصلا ولا طريقة عين اذ فرضنا الفاعل بهذه الصفة فسلط على الموحودات  
مثل الملك الخائرو له المثل الأعلى الذي لا يتعاض عليه شيء في ملكته ولا يعرف منه قانون يرجع اليه  
ولا عاقد فان افعال هذا الملك يلزم ان تكون مجهولة بالسطح واذا وجد عدمه فعل كان استمرارا فان  
وجوده في كل آن محمول بالطبع وان اتصال أبي حامد من هذه المحالات بان الله تعالى لو خلق لنا علما  
بان هذه المسككات لاتقع الا في اوقات مخصوصة كما نكث قلت وقت المجيزة ليس بافصال صحيح وذلك ان  
العلم المحلوق فينا اعماها وابدأ في تابع لطبيعة الموحودات الصادق هو ان يعتقد في الشيء انه على  
الحال التي هو عليها في الوجود فان كان انما في هذه المسككات علم في الموجودات المدركة حاله التي  
يتعلق بها علما وذلك اما من قبل أنفسها أو من قبل الفاعل أو من قبل الامر بين وهي التي يعبرون عنها  
بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة في الفاعل الاول فلم يبق ان تكون الا في الموحودات  
وهذه هي التي يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وان كان علة لها  
فهو ايضا الارادة لعلها لم لا يكون ان يقع الموحود على وفق علمه فالعلم بقدر وزيد مثلان وقع للشيء من  
قبل اعلام الله فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئا أكثر من كون طبيعة الموحود تابعه للعلم  
الازلي فان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصورة وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك  
الطبيعة للموجود الذي هو ممتد في جهلها نحن بالمسككات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي  
تقتضي له الوجود وعدمه فانه لو كانت المتعاقبات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن  
قبل الاسباب الفاعلة لها لكان يلزم اما ان لا توجد ولا تعدم او توجد وتعدم معا واذا كان ذلك كذلك

فانما تترك اجرامها تحركت غير متناهية عددهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى تعقل كلي حتى  
تكون محررها مجردا لان نسبة التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها دون بعض  
والا يلزم الترتيب بالمرجح بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراك جزئية يترب عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية لا تستند  
الا الى القوى الجسمانية فيكون محررها جسمانيا مع لانها هي حركتها (فان قلت) المبادئ لتعريف الافلاك هي نفوسها المجردة الا ان

أدراك الجزئيات لما كان بواسطة نفوسه المنطبعة في أجزائها كانت واسطة في صدور تلك الأفعال عن النفوس المجردة فلم تدرك القوة الجسمية تأثيره في غير متناهية فلا ينفذ الدليل بها (قلت) المباشرة القريبة للحرركات الفلكية عندهم هو القوى الجسمانية المنطبعة في أحرار الأفلاك لا نفوسه المجردة لأن مباشرة المباشرة هي بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدأ المغارق فانهم ذهبوا إلى أنه يتجدد منه في القوة الجسمية ١٢٦ أمور متصلة غير مارة ثم يصدر عن تلك القوة تحركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على أنها

تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على أنها تنقل دائما عن ذلك الحرك العقلي وتنفذ بحسب انفعالاتها فالحرركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية هي صورة المقص لأنه يمكن أن يقال لو صح الدليل المذكور لم تجز الحرركات الغير المتناهية من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية أيضا فإنه إذا فرض أن كل القوة تحرك جسمها بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها يحرك جسمها آخر من ذلك المبدأ أيضا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة أن الجزئية لا تقوى على ما يقوى عليه الكل فتقطع الحركة الخاصة منه فيلزم انقطاع حركة كل القوة أيضا فان قيل هذا المقص أعني لو كان جزء القوة مسعة لكانت الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع قلنا هذا الدليل إنما يجري في القوة البسيطة المتشابهة

فلا بد أن يترجح أحد المتقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التي توجب أحد المتقابلين على التحصيل والعلم المتعلق بها هو العلم المتقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شيئا أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم لها فيما ليس عندنا دليل به تقدم علمها والذي يسمى للماس رؤيا ولا انبياء وحيا والارادة اللازمة والعلم الأزلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم في السموات والارض الغيب إلا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حذوها على الأكثر والنمات والوحي كما قلنا أعانها وعلام هذه الطبيعة في الموجودات الجسمانية والصنائع التي تدعى تقدم المعرفة بما لوحد في المستعمل أعانها عند آثارت من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف شئت أن تسميها أعني الخصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم (قال أبو حامد) المسلك الثاني وفيه الخلاص إلى قوله ولا تتبين باستحالة القسم الثاني كما سبق (قلت) لما رأى أن القول بأن ليس للأشياء صفات خاصة ولا صور عليها لزم الأفعال الخاصة بوجوده وجوده وهو قول في غاية الشناعة وخلاف ما بعقله الإنسان سلم في هذا القول ونقل الانكار إلى موضوعي أحدهما أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات لوجود ولا يوجد لوجودها تأثير فيما جرت به عادة أن يؤثر فيه مثل النار مثلا فإنه يمكن أن توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وإن كان شأنه أن يحترق إذا دنت منه النار والموضع الثاني أنه ليس للصورة الخاصة بوجوده وجوده وجود مادة خاصة فاما القول الأول فإنه لا يبعد أن تسمى بالأسفة له وذلك أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال عما ضروريا بل كان الأمر الذي من خارج فلا يمنع أن تقتصر الدار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحرقه وإن وحدها لك شئ ما إذا قارن القطن صار غير قابل له للاحراق كما يقال في النطق مع الحيوان فاما أن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشيئ لا يقدر المتكلمون أن ينفوه وذلك أنه كما يقول أبو حامد لا فرق بين نقيض الشيء وأثباته معا أو نقيضه بصفته وأثباته معا ومتى كان قوام الأشياء من صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الالاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجودات ارتفاع إحدى هاتين الصفتين مثال ذلك أن الإنسان لما كان قوامه بصفتين أحدهما عامة وهي الحيوانية ومثلا والثانية خاصة وهي النطق فإنه كما إذا رفعنا منه أنه ناطق لم يبق أنما كذلك إذا رفعنا عنه أنه حيوان وذلك أن الحيوانية بصفة شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشرط ولا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا السبب إلا في أمور جزئية ترى الالاسفة أن الصفات العامة فيها شرط كالصناعات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند الالاسفة من شرط الحياة في الحي الفاسد لا كونها أعم من الحياة كحال الحياة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما قسمهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا الهيئة والعلة وكذلك التشكيل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل وذلك أنه لو لم يكن شرطا لا يمكن أحد الأمرين أما أن توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد جعلها أصلا وأما أن توجد مثال ذلك أن اليد هي عندهم آلة العمل التي بها يصدر عن الإنسان الأفعال العقلية مثل السكينة وغير ذلك من الصنائع فان أمكن وجود الفعل في الجاد أمكن أن يوجد فعله الصانع عنه مثل ما لو أمكن أن توجد حرارة عن غير أن تسخن ما شئت أن تسخن منها وكل موجود عندهم له كمية محدودة وإن كان

الأجزاء فيكون جزء القوة مسعة الما يرد على الكل من الأفعالات والالم تكن متشابهة الأجزاء ثم لهم لما جاوزوا لها تأثير القوة الجسمانية مدة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تخصها من المبادئ المغارقة فلم لا يجوز أن تكون القوى المتدنية يفيض عليها العقل المغارق أبدا ويحصل لها انفعالات غير متناهية فتقوى بسبب ذلك على التأثير مدة غير متناهية (وأما ثانيا) فلجواز أن يكون التفاوت الذي لا يدم فيه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن تكون حركة الأصغر أسرع في

القسرية وأبدا في الطبيعة من غير انقطاع (لا يقال) الاختلاف في السرعة والطء يكون متفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب العدة والمدة (لا يقال) اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب العدة والمدة حتى يلزم الانقطاع وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والطء واحد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار آخر (فان قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي ١٢٧ التفاوت بحسب العدة والمدة وحينئذ

يلزم انقطاع حركة الكبير في القسرية والصغير في القسرية فتكون متناهية في القسرية والصغير في القسرية والصغير في القسرية وذلك لأنه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أي السرعة فاما أن يكون زمانهما واحدا أو لا فليس في الأول يقع التفاوت في المدة لأن الأسرع يكون عددا حركته أكثر طعما وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة (قلت) نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة والمدة لذلك نقول يجوز أن تكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أي السرعة فاذ جازت حركة الجسمين إلى أجزأ متساوية بحسب المسافة كانت حركة الأسرع أكثر عددا من حركة الأبطأ ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المعدل وذلك الراجح بل اعيا يلزم ذلك اذا طعنت أحاد أحادها بأحد الأخرى وذلك بتوقف على اجتماعها في

لها عرض في موحودهم ووحود عندهم وله كيفية محدودة أيضا وان كان لها عرض عندهم وآية كون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائها محدود وان كان لها عرض أيضا لكنه محدود ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة ان المادة التي هذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين ومرة تقبل مقابليها كالخالد عندهم في صور الاجسام البسيطة الاربع التي هي النار والهواء والماء والارض وانما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو مواد مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض كمثال ذلك ما شأنه ان يشاهد غير قابل للصورة مامن الصور الا بوسائط كثيرة هل يمكن فيه ان يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط كمثال ذلك ان الاسطوانات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يفتدى منه الحيوان فيكون منه دم ومني ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الى قوله فتمارك الله أحسن الخالقين والمتكلمون يقولون ان صورة الانسان يمكن ان تحمل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد والاسئلة يدفعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكنا كانت الحكمة في أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط ولما كان خالقها هذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم وكل واحد من العريقين يدعي ان ما يقوله معروفا به وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وانت فاستفت قلبك فإني أباك فهو عرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلمت آياه والله يحمله واياك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الاسلام إلى ان الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم ان قضى العقل من ايام متنازع ذلك انما هو شيء طمع عليه العقل ولو طمع طبيعة يقضي بإمكان ذلك لما أنكر ذلك ويجوز وهو لا يلزمهم ان لا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا لوجودات ولا يكون الصدق الموجود فيه تابع لوجود الموجودات فاما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ولوركبوا كان أحفظ لوضعهم من الاطلاات الواردة عليهم في هذا الباب من خصوصهم لانهم يطلبون بالفرق بين مائبة وامن هذا الجنس وبين ما نفوه فيفسر عليهم بل لا يجدون الأقاويل موهمة ولذلك نجد من خرق في صناعة الكلام قديما أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والشيء وط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلمته وبين الشيء وداليه وهذا كله لا يجوز الا في رأي السعسطانيين ولا معنى له والذي قل هذا من المتكلمين هو أبو المعالي والقول السكلي الذي يحمل هذه الشكوك ان الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات فلو جاز ان تفرق متناسبات لجاز ان تحتص المتقابلات لكن لا تحتص المتقابلات ولا تفرق متناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الانسان ووجودها هكذا العقل الأزل كان عمله وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بجائز فيمكن ان يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم (المسئلة الثامنة عشر) في تجهيزهم عن إقامة الدليل العقلي على أن النفس الانسانية جوهر روحي الى قوله ولهم فيها ابراهيم كثيرة برعهم (قلت) هذا كله ليس فيه الا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصوره الا الله اتبع فيه ابن سينا وهو مخالف الفلاسفة في انه يضع في الحيوان قوة غير القوة المحيية لئلا يسميها وهمية عوض الفكرية في الانسان ويقول ان اسم المحيية قد تطلقه القدماء على هذه القوة واذا اطلقوه على كانت المحيية في الحيوان بدل المعركة

الوجود دفعه في الخارج أو على وجودها في الدهن على سبيل التتصيل وكل منهما محال (وأما ثالثا) فلان ما ذكر من الدليل انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوية فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كاطباء في الاجسام العنصرية ولم قلتم ان القوى البدنية كذلك ولم لا يجوز ان لا تكون منقسمة بانقسام محالها وان تكون طبائع بسائط الأبدان معاوية عن تأثيرات تلك القوى فلا تكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي على نسبة القوتين لأن قوة الكل وان كانت ضعف قوة الجزء لكن معاوي الكل ضعف معاوي الجزء فيخير نقصان القوة بقسمان المعاوي هذا وقد ذكر في ضعفه وجوده أخر لا حاجة للاطناب يذكرها بعد حصول المقصود بما

ذكرنا (ومنها) ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر قالوا اما هذا الله تعالى لوجب ان يقدد هامة تألفه من هذه العناصر والالم يكن ذلك إعادة البدن الذي كان بل احدا من البدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد ان تكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلا بد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت للاجالة لان الحرارة الغير برة والحرارة المتأصلة من الحركات ١٢٨ البسائية والبدنية دائما تعملان في تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى الموت

وكانت في البطن الاوسط من الدماغ وذلك ان الحفظ والذكر هما اثنتان بالفعل واحد بالموضوع والظاهر من مذهب القدماء ان المتخيلة في الحيوان هي التي تقضي على ان الدئب من الشاة عند دوع وعلى السحلية انها صديق وذلك ان المتخيلة هي قوة ادراكية فالحكم لها ضرورية من غير ان تحتاح الى ادخال قوة غير المتخيلة واعما كان عكس ما قاله ابن سينا لولم تكن القوة المتخيلة داركة فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان الخيالات في هذه غير مستفادة من الحس وكما ادراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة وقد تلخص امر هذه الصورة في الحس والحسوس فنحل عن هذا في هذا الموضوع ونرجع الى النظر فيما يرد عليه هذا القول في معاندة القوم (قال ابو حامد) البرهان الاول قوطهم ان العلوم الى قوله وهذا الغير مشكك فيه (قلت) اما اذا اخذت المقدمات التي استعملت في هذا الداب مهملة فان المعاندة التي ذكر ابو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم فانه يرد عليهم منه مغنيان احدهما ان يكون حد الجبر من تلك الصفة الحالية في الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الحالي في الجسم المشار اليه يوجد حده وحده جميع البياض حدا واحدا بعينه والمعنى الثاني ان تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي ايضا متعقبة بانقسام الجسم لاني ان مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة في البصر بل معنى انها تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الاصحاء اقوى منها في المرضى وفي الشباب اقوى منها في الهرم والتي تعم هاتين القوتين انهما شخصيتان اعني التي تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالمناهيمة اعني انها اما ان تبقى واحدة في الحد والمناهيمة او تنصل والتي تنقسم الى حد ما بالكمية وهي واحدة في الحد والمناهيمة ولا تنقسم الى أي جزء اتفق وهذه كانتا انما تخالف الاول في الاقل والاكثر وان الجزء الداهب منه ليس فعله فعل الباقي فان فعل الداهب من البصر الضعيف ليس بفعل قبل البصر الضعيف ويحتج معان بان اللون ايضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أي جزء اتفق وحدها في بعينه بل تدعى القسمة الى حدان انقسم اليه قسمه اللون واعما الذي يحفظ القسمة دائما هو طبيعة المتصل بما هو متصل اعني صورة الاتصال في هذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت بعينه بنفسها اعني ان كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فيحله جسم من الاحسام وعكسه ايضا بين وهو ان كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام باحدهما من النوعين من الانقسام واذا صح هذا عكس نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحدهما من الوجهين فليس يحل في جسم واذا اضيف الى هذا ما هو بين ايضا من امر المعقولات الكلية وهو انما ليست تقبل الانقسام لواحدهما من هذين الوجهين اذ كانت ليست صور شخصية فيبي انه يلزم عنه ان المعقولات ليس محلها اجسام من الاحسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم ان يكون محلها اقوى وحانية تدرك ذاتها غير بها واما ابو حامد فلما اخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عاندا بالقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التحصيل فاستعمل في ذلك قولاسقسطانيا وعلم النفس اعني وأشرف من ان يدرك بعضه اذ الجدل ومع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل اعاني برهانه على ان قال

(والجواب) اما لاسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو معدنا عبارة عن أجزاء جسمية يتخالف في الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدر ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال مال أصلا فان ادعى ثم ذلك طالبا كيم بالدلالة القاطعة على صحته وقصة القرع والانبقي لاندل على تركبه منها الجواز أن يكون حصول صور العناصر في أجزاء البدن بعد التعرق والانحلال من غير ان يكون مصورا بتلك الصور سابقا ثم سلمنا ذلك فلا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يتأدى الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم تتحرك الفاذة من ابراديدل ما يتخلل من الرطوبات وهو منوع وزد بان القوة العاذية اما ان تقوى على ابراديدل ما يتخلل من تلك الرطوبات اولات تقوى عليه واما ما كان يلزم اخذ الرطوبة القوية بعد مدة معدتها في الانتفاض والانحلال بالكلية اما اذا

لم تقو عليه فلما ذكرناه في الدليل (واما اذا قوت عليه) فلان ما يتخلل من الرطوبة بعد مدة معدتها اكثر مما يتخلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدته تأثيرها في ابتداء الوجود فيكون فعلها احسنه اقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرر ان المؤثر الضعيف يكون اقوى فعلا من المؤثر القوي اذا كان مدته فعلا اطول من مدته فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مدته اكثر من التحليل في ابتداء



ان المنة وولات ان كانت حالة في جسم فلا يحلوان تحل منه في شيء غير منقسم أو في منقسم ثم ابطال ان  
يحل شيء في غير منقسم من الجسم فلما ابطال هذا بقي ان يكون العقل ان كان يحل في جسم ان يحل منه  
في شيء غير منقسم ثم ابطال ان يحل من الجسم في شيء منقسم فيطل ان يحل في جسم أصلاً فلما ابطال أبو  
حامد أحد القسبيين قال لا يبعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم بنسبة أخرى وهو مذهب انه ان نسب الى  
الجسم فليس هو هذا الانسبتيان اما نسبه اليه الى محل منقسم أو محل غير منقسم والذي يتم به هذا البرهان  
ان العقل ليس له ارتساض بقوة من قوى النفس كما قول أرسطو في بيان ان العقل مفارق فلذلك ذكر أيضاً  
العناد الثاني الذي أتى به في الدليل الثاني الذي استدلل به الفلاسفة بعد ان تعرف ان أدلتهم انهم اذا نقلت  
من الصداقة التي تحفظها أصارت أعلى مراتبها من جنس الأقاليل الجديدة ولد ذلك كان كانهما اذا  
الغرض من هذا التوقيف على مقدار الأقاليل المكتوبة فيه المنسوبة للفرع يقين واطهار رأى  
القولي أحق بان ينسب صاحبه الى الترافت والتناقض (قال أبو حامد) دلائل ثاب قالوا ان كان الى قوله  
بل لعدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس بيانياً مفرداً به واما هو فقيم القول المتقدم وذلك ان  
القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس بنقسم بانقسام محله وضعه وفي هذا القول تكاف بيانه باستعمال  
التقسيم فيه الى الاشياء الثلاثة فالعائدة الاولى هي باقية عليه واعاد دخلت عليه المعادة لانه لم يستوف  
المهنيين الذين يقال عليهم ما الانقسام المحيولاني وذلك انهم لما تفواعن العقل انقسامه بانقسام محله على  
الحوادث الذي تنقسم الاعراض بانقسام محله او كان هنا نوع آخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في  
القوى الجسمانية المدركة دخلت عليهم المعادة من قبل هذه القوى وانما يتم البرهان اذا انشئ هذان  
النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلا بد له من أحد هذين النوعين من  
الانقسام وقد يشك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود أعني الذي ليس بنقسم بانقسام  
موضوعه في الحده بل هو مفارق لموضوعه أم لا ما نرى أكثر أجزاء الموضوع تبطل ولا يبطل هذا  
النوع من الوجود أعني الإدراك الشخصي فنظن كما انه لا تبطل الصورة بطلان الجزء أو الأجزاء  
من موضوعها انما ليست تبطل بطلان الكل وان بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو  
سببه بطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولد ذلك ما يقول أرسطاطا ليس الشئ لو كان له عين  
كعين الشاب لا يبصر كما لا يبصر الشاب ير يدانه قد يظن ان الهرم الذي لحق الشئ في قوة الابصار ليس  
هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل حرم الآلة ويستدل على ذلك بطلان الآلة أرا أكثر أجزائها  
في النوم والاعشاء والسكر والأمراض يبطل فيها الإدراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست  
في هذه الأحوال كاملة وبهذا يظهر في أكثر الحيوانات التي اذا صلت بنمفسين تعبس وأكثر  
النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالجواب في أمر النفس غامض جداً واعما احتص  
الله به من الداس العلماء الراسخين في العلم ولد ذلك قال تعالى بحمينا في هذه المسئلة للجمهر وعنده  
ما سألوه بأن هذا الطور من الدوال ليس هو من أطوارهم وفي قوله تعالى ويستملكون عن الروح  
قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلاً ونسبته الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال  
ظاهراً ببقاء النفس من قبل ان النفس يبطل فمما هي النوم بطلان آثارها ولا تبطل هي يجب أن  
يكون حالها في الموت كحالها في النوم لان حكم الأجزاء واحد وهو دال مشترك للجميع لا في  
بالجهر وفيه فساد الحق ومنه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس وذلك بين من  
قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (قال أبو حامد) دلائل ثالث قولهم  
ان العلم لو حل في جزء الى قوله الى الجملة (قلت) اما اذا سلم ان العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص  
من الانسان وأنه قد قام على ذلك برهان لانه ليس هذا من المعروف بنفسه فبين انه يلزم عنه ان لا يكون  
محله جسم من الاجسام وانه ليس يكون قولاً في الانسان انه عالم كقولنا انه يبصر وذلك انه لما كان

الوجود (وأما اراد القوة  
الغاذية) فسواء في الوقتين  
فما الضرورة تأخذ الرطوبة  
الغريزية في الانتفاص  
وهي عدا للحرارة الغريزية  
فيكون نقصانها سبباً  
لنقصان الحرارة الغريزية  
ونقصان الحرارة الغريزية  
سبب لكثرة الرطوبات  
الغريزية لان الحرارة  
الغريزية اذا ضعفت  
ضعفت عن اصلاح  
الرطوبات العنصرية  
وهذه اذنت كثر ذلك  
الرطوبات العنصرية  
وكثرة الرطوبات العنصرية  
سبب لضعف الحرارة  
الغريزية ولا تزال تتأكد  
هذه الأسباب بعضها  
بالبعض الى ان يتمشى الامر  
الى قضاء الرطوبات  
الغريزية فتعنى الحرارة  
الغريزية لكون  
الرطوبات الغريزية مركبة  
ومحلها ويحصل الموت  
حينئذ بالضرورة ولا يخفى  
عليك أن هذا مبني على  
تأثير القوى والطباع  
فيما يترتب عليها من الأعمال

بينا بنفسه انه يصير بعضه مخصوصا كان بينا انا ادنا بنا اليه الاصار مطالقا فانه يجوز على عادة العرب  
 وغيرها من الأمم في ذلك وأما اذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين ان قولنا بديه عالم ليس هو من قبل  
 ان جزأ منه عالم لكن كيف ما كان الامر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس يظهر ان ههنا  
 عضو احصا من عضو من الاعضاء كالحال في قوة التحصيل والفكر والذكر وذلك ان مواضع هذه  
 معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع ان كان العلم الى قوله كما في الهائم (قلت) هذا الذي  
 حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه الا ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه وبالجمل سائر  
 الاعراض لانه ليس يحل جسمه اصلا وذلك ان امتناع محل العلم من ان يتحل الجمل بالشيء والعلم به  
 يدل ضرورة على اتحاد ههنا الاضداد لا يتحل في محل واحد وههنا الموضع من الامتناع يوحد اسوى  
 الصفات التي هي ادراكات وغير ادراكات والذي يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات  
 مع المعنى الذي اوضحه وذلك لا يمكن ان يكون الا ادراك غير منقسم في محل غير منقسم فان الحساكم  
 هو واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالاضداد علم واحد ههنا ذا الحجوم القبول هو الذي يخص  
 النفس ضرورة لكن قد تبين عندهم ان هذه هي حال الحس المشترك الحساكم على الحواس الحس  
 وهو عندهم جسماني ولذلك ليس في ههنا دليل على ان العقل ليس يحل جسمه الا نادق قلنا ان الحس  
 يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح  
 وهو ان النفس التزعية لا تنزع الى المتضادات معا وهي مع هذا جسمانية وبست أعلم احدهما من  
 الفلاسفة احتج في هذا على اثبات بقاء النفس الامر لا يعيا بقوله وذلك ان خاصية كل قوة غير مدركة  
 ان لا يجتمع في ادراكها المقيضان كما ان خاصية المتضادين خارج النفس ان لا يجتمعا في موضوع  
 واحد ههنا اشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير المدركة وتختص القوى المدركة انها تحكم على  
 الاضداد الموجودة معا أي يعلم احدهما يعلم الثاني وتختص القوى الغير المدركة انها تنقسم بانقسام  
 الجسم فتوجد في الاجزاء المختلفة من الجسم الواحد الاضداد معا لا في جزء واحد والعلم لما كان  
 محله لا ينقسم ههنا الانقسام لم يعرض لما لم يوجد فيه المقيضان معا في جزأين من المحل ولذلك كانت  
 هذه الاقوال كاهن اقاويل من لم يحصل آراء القوم في هذه الاشياء فها ابعدهم من يحمل الدليل  
 على بقاء النفس انها لا تحكم على المتناقضات معا لانه انما يتبع من ذلك ان يحلها واحد غير منقسم  
 وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم انقسام الاعراض انه غير منقسم اصلا (قال أبو حامد) دليل  
 خامس قولهم ان كان العقل الى قوله لا ندرك نفسها (قلت) أما العناد الاول وهو قوله انه يجوز ان تحرق  
 المادة فيصير البصر ذاته فقول في نهاية السفسطة والشعوذة وقد تكلمنا في ههنا في سالف وأما العناد  
 الثاني وهو قوله انه لا يبعد ان يكون ادراك جسماني يدرك نفسه وله اقناع ما ولد كن اذا عرف الوجه  
 الذي حركه الى ههنا علم امتناع ههنا وذلك ان الادراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنهول وهو المدرك  
 والمدرك ويستحيل ان يكون الحس فاعلا ومنهولا من جهة واحدة فاذا وجد فاعلا ومنهولا من جهة  
 جهتين أعني ان العقل يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل الحيوان في كل مركب لا يبعد عقل  
 ذاته لان ذاته يكون غير الذي به يعقل لانه انما يعقل بجزء من ذاته ولان العقل هو المعقول فلو عقل  
 المركب ذاته لعاد المركب بسيطا وعاد الكل هو الجزء وذلك كاهن مستحيل وههنا القول اذا ثبت ههنا  
 كان مقنعا واذا كتب على الترتيب البرهاني وهو ان يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه يمكن ان يعود  
 برهانيا دليل سادس (قال أبو حامد) قالوا لو كان العقل الى قوله ليس كذلك (قلت) أما اعتراضه على  
 ان ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس هي قوى مدركة في اجسام وهي  
 لا تعقل ذاتها فان ههنا باب الاستقراء الذي لا يفي باليقين وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في ان كل  
 حيوان يحرك فكله الاسفل فليس هو له مري مثله من جهة وهو مثله من جهة أما يخالف نفسه له فلا

وقد عرفت ضمه ههنا  
 البني في سبب في ذلك  
 والكل عندنا يخلق العقل  
 المختار فيوزان لا يتحل  
 شيء من اجزاء البدن  
 بالحرارة وان تحل لورد  
 قد مر ما تحل دائما ولا  
 يلزم الموت ضرورة ومنها  
 ان الامداد الجسماني على  
 ما اخبر به الانبياء عليهم  
 الصلاة والسلام يتضمن  
 دوام الحياة مع دوام  
 الاحتراق وذلك خارج عن  
 طور العقل (والجواب)  
 انا لا نسلم خروجه من طور  
 العقل واعيا يلزم ذلك لو  
 كانت الحياة مشروطة  
 باعتدال المزاج وهو ممنوع  
 بل هي صفة يتحققها الله  
 تعالى في الجسم من غير  
 اشتراط بشرط عاينه انه  
 تعالى أجرى عادته بحلقها  
 عند اعتدال المزاج فاذا  
 خرق العادات في زمان خرق  
 المادة يتحققها بدون اعتدال  
 المزاج واذا لم تكن  
 مشروطة به لم يبق الا  
 الاستعداد وهو لا يفيد في  
 أمثال هذه المقامات وحكي

الواضع بالاستقراء أن كل حيوان يحرك فيك الأسفل فهذا الاستقراء ناقص من قبل أنه لم يستقر في فيه  
جميع الحيوانات وأما الواضع أن كل حاسة فحس لا تدرك ذاتها فهو واعمرى استقراء مستوفى إذ كان  
ليس هو حاسة سوى الحواس الخمس وأما الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس أن كل قوة مدركة  
ليست في جسم فهو وشبهه بالاستقراء الذي يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فيك الأسفل لأن  
الواضع لهذا كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضع أن كل قوة مدركة فليست في الجسم من  
قبل أن الأمر في الحواس لم يستقرئ جميع القوى المدركة وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان في جسم  
لأدرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه وكلام غث رقيق وليس من أقاويل الفلاسفة وذلك أنه إما  
كان يلزم من ادراكه لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحسده وليس الأمر كذلك لأن ادراك النفس  
وأشياء كثيرة وله ما تدرك حدها ولو كد ادرك حدها النفس مع وجودها كحاسة من حدها من حدها أنها  
في جسم أو ليست في جسم لأن ما كانت في جسم كان الجسم ضرورة ما خورنا في حدها وإن لم تكن في  
جسم لم يكن الجسم ما خورنا في حدها وهذا الذي ينبغي أن يعتد في هذا وأما ما عدا أبي حامد هذا  
القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم  
وهو واعمرى حتى وقد اختلف القدماء في هذا المكن ليس علمنا ما انتهى الجسم هو علمنا ما اقوا ما بالجسم  
فإن ذلك ليس بيننا وبينه وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قد عدا واحدنا لأن الجسم إن كان بمنزلة  
الآلة فليس لها أقوام به وإن كان بمنزلة محل العرض لا عرض لم يكن له وجود إلا بالجسم دليل سابع  
(قال أبو حامد) قالوا القوى الدركية التي قوله يلزم أن يشترك بها (قلت) هذا دليل قديم من أدلتهم  
يرحمه الله أن العقل إذا أدرك معقولا فاقوا ما ياتهم عدا بعبارة إلى ادراك مادونه كان ادراكه له أسهل وذلك  
بما يدل على أن ادراكه ليس بجسم لأننا نحن القوى المدركة تتأثر عن مدركاتها القوية تأثيرا  
بضعفها ادراكها حتى لا يمكن فهم أن تدرك الهيئة الإدراك بأثر ادراكها القوية الإدراك والسبب  
في ذلك أن كل صورة تحمل في جسم خلط لها فيه يكون به أثر ذلك الجسم عنها عند حلولها في لها من القوة  
والأبد واللم تتكون صورة في جسم فلما وجدوا قائل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعه وعلى أن  
ذلك التأثر ليس بجسم وهذا الاعتداله فإن كل ما يتأثر من المحال من حلول الصور فيه تأثيرا موافقا  
أو تأثيرا فليلا كان أو كثيرا فهو وجسم ما يتأثر من صورة وعكس هذا أيضا صحيح وهو أن كل ما هو جسم ما في  
هو وتأثر عن الصورة الحاصلة فيه وقد تأثره هو على قدر سخاطة تلك الصورة للجسم والسبب في  
هذا أن كل كون فهو وتابع لاستحالة فلو حملت صورة في جسم به فاستحالة لا يمكن أن توجد صورة  
جسمانية لا تتأثر عن المحل عند حملها دليل ثامن (قال أبو حامد) قالوا الحزاء البدن إلى قوله  
يقينا (قلت) أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار القوي وكان الحار القوي بدركه  
النفس به الدار بعين فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى أعني أنه يلزم أن يكون  
موضوعه الحار القوي للشيء يشيخوته وأما أن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس  
يلزم أن يستوي أعمارها دليل تاسع (قال أبو حامد) قالوا كيف يكون الإنسان إلى قوله واعتبره عنه  
(قلت) هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وإنما استعملوه في أن في الأشخاص  
جوهر ما يقيم الوجود إلى الموت وإن الأشياء ليست في سبلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء  
حتى اضطررنا قلاطون إلى إدخال الصور فلامعنى للتشاكل بذلك واعتراض أبي حامد على هذا الدليل  
صحيح دليل عاشر (قال أبو حامد) قالوا القوة العقلية إلى قوله فوجهه ما ذكرناه (قلت) معنى ما حكاه  
من الاعتساف من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع ومعنى واحد  
يشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن يتقسم ذلك المعنى بما يتقسم به الأشخاص من حيث  
هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها أكثر فيجب أن يكون هذا المعنى غير كاش

أن واحد من منكري  
الحشر أورد هذه الشهادة  
على الاستدلال أبي حمز  
الاستقراء الثاني وأجاب به أن  
مثل هذه الحالة موجودة  
فيما بيننا وذلك لأن الاطعمة  
الغليظة تنطخ بحرارة  
المعدة وتترى في الجيب  
لا يحصل مثل ذلك  
الأنطبخ إذا جعل القدر  
والطبخ انما يكون  
بالحرارة فدل ذلك على أن  
حرارة المعدة أقوى من حرارة  
القدر التي تغلي أو تكون  
قريبة منها ثم ما لا يتألم  
بهذه الحرارة فإدراكها  
لا تكون الحرارة القوية  
مؤلمة فلا يجوز بقائه  
الحياة مع الأولى وأيضا  
حكى أن حادثة نوس شق  
بطن حيوان معاقصة  
وأدخل البدن فيه وجعل  
أصمعه في قلبه فما قدر على  
امساك الاضبع فيه من  
شدة حرارة القلب وأيضا  
فما نرى من الحيوانات  
ما لا يتألم بالدارم مثل النعامة  
فإنها تتابع الحديدي المحي

ولا فاسد ولا داهي بدهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم آربية  
 وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالمرض أي من قبل اتصالها بغير يدور وأي أنها فاسدة من قبل الاتصال  
 لأنها فاسدة في نفسها ولو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال هو وجودها في جوهرها ولما كانت  
 لا تحتج على شيء واحد قالوا وإذا انقرض هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير  
 منقسمة ما تنقسم الأشخاص وأن تكون أيضا معنى واحد في زيد وغيره وهذا الدليل في العقل قوى  
 لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء وأما النفس فمساوية وان كانت مجردة من الاعراض التي  
 تعدت بها الأشخاص فإن المشاهير من الحكماء يقولون ليس تحتل من طبيعة الشخص وان كانت  
 مدركة واضطروا في هذا الموضع وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد به فهو وراحم إلى أن  
 العقل هو معنى شخصي والكلية عارضة له ولذلك يشبه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر  
 الحس الواحد مرارا كثيرة فإنه واحد عندنا لأنه معنى كلي فالحيوانية مثلا لا في يدهي بعينها بالعد  
 التي أنصهرها في حال وهذا كذب فإنه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق  
 ولم يقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل وكذلك قال أبو حامد بعد هذين لافلافة على أن النفس  
 يستحيل عليها العدم بعد وجود دليلين (أحدهما) أن النفس ان عدمت لم يحل عدمها من ثلاثة  
 أحوال إما أن تعدم مع عدم البدن وإما أن تعدم من قبل عدم وجودها أو بعدم قدرة القادر وباطل  
 أن تعدم بعدم البدن فإنها مفارقة للبدن وباطل أن يكون لها ضد فإن الجواهر المفارقة ليس له ضد  
 وباطل أن تتعلق بقدرة القادر بالعدم على ما سلف واعتبرتهم هو بالانقسام أنها مفارقة للبدن وأيضا  
 فإن المختار عندنا سينا أن تكون النفوس متعددة بعد الأبدان لأن كون النفس واحدة بالعدد  
 من كل وجه في جميع الأشخاص تخالف حقيقة محالات كثيرة منها أن يكون إذا علم زيد شيء أعلمه عمر وإذا  
 جهله عمر وجهه زيد إلى غير ذلك من المحيالات التي تلزم هذا الوضع فهو يزعم على هذا القول بأنها  
 إذا انزات متعددة بعدد الأجسام لزم أن تكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الأجسام والعلاسفة  
 أن يقولوا له ليس يلزم إذا كان شيئا بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق  
 ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما ففسد الآخر ولكن للنازع  
 أن يسألهم عن المعنى الذي تشخصت به النفوس وتكثرت كثرة عديدة وهي مفارقة للأبدان والكثرة  
 العددية الشخصية عما أتت من قبل المادة لكن لمن يدعي بقاء النفس وعددها أن يقول أنها في  
 مادة لطيفة وهي الحرارة الفسائية التي تفيض من الأجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نارا  
 ولا هي مبدأ نار بل فيها النفوس المخلقة للأجسام التي هي ههنا والنفوس التي تحل في تلك الأجسام فإنه  
 لا يختلف أحد من العلاسفة أن في الاسطوانات حرارة سماوية وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان  
 والنبات لكن بعضهم يسمى هذه قوة طبيعية سماوية وحياتية ويسمونها القوة المصورة ويسمونها  
 أحيانا الخالق ويقول أنه يظهر أن ههنا صانع للحيوان حكمه المخلقة له وأن ههنا يظهر له من التشریح  
 طامنا هو هذا الصانع وما جوده فهو أجل من أن يعلمه الإنسان ومن ههنا يستدل أولاد طون على  
 أن النفس مفارقة للبدن لأنها هي المخلقة له والمصورة ولو كان البدن شرط في وجودها لم تخلقه ولا  
 صورته وهذه النفس أظهر ما هي أغنى المخلقة في الحيوان الغير المتناسل ثم بعد ذلك في المتناسل فاما  
 كما يعلم أن النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية إذ كانت الحرارة بما هي حرارة ليس من شأنها  
 أن تعمل الأفعال المنتظمة المعقولة كذلك تعلم أن الحرارة التي في البرودة ليس فيها كفاية في الخلق  
 والتصوير بالاختلاف عددهم في أن في الاسطوانات نفوسا مختلفة لموع نوع من الأنواع الموحدة  
 من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج في كونه وبقائه إلى تدبير وقوى حافظه له وهذه النفوس  
 إما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي ههنا في الأجسام المحسوسة

والسنة وفاته يعيش في  
 البار قد لتناهذه الأشياء  
 على أن شدة الحرارة  
 لا تنافي الحياة (ومنها)  
 أن الأدلة ذات على أن  
 النفس تحت حدث بطريق  
 الوجود من البدن المفارقة  
 بشرط حدوث المراج  
 والبدن المستعد لقبول  
 تدبيرها وتبقى عدفاء  
 البدن وحرارة في حدث  
 بدن وجب أن يحدث من  
 البدن المفارقة نفس  
 متعلقة به فلو تعلقت بذلك  
 البدن نفس من النفوس  
 الباقية أيضا لم تعلق  
 نفسين بدن واحد وأنه  
 محال (والجواب) أن  
 ما ذكره مني على أصل  
 الإيجاب وقد سبق ما فيه  
 والأدلة رأينا يجوز أن  
 يحدث بدن من غير أن  
 تحتحدث نفس مدبرة له بل  
 تكون نفسه المدبرة له في  
 الدشاة الأولى متعلقة به  
 في المنشأة الأخرى ومدبرة  
 له فيها (ومنها) أن الغرض  
 من تعلق النفس بالبدن  
 أن يكون آلة لها في  
 اكتساب الكمالات فإذا

ويكون لما ولد على النفوس التي ههنا والابدان تسليط ومن ههنا نشأ القول بالحن أو تكون هي  
 بداتها هي التي تنعاق بالابدان التي تكونها الشبهة التي بينها وإذا فسدت الابدان عادت الى مادتها  
 الزوجانية واحسامها اللطيفة التي لا تحس وما أعلم أحدا من الفلاسفة الا قدماؤه يقول ههنا الان من  
 اصولهم ان المفارقات لا تغير المواد تغيير استحالة بدواتها ولا اذا التحيل هو ضد المستحيل بل قال به  
 بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة هي من اعرض المسائل التي في الفلاسفة ومن أقوى ما يستشهد به  
 في هذا الباب ان العقل الحيواني يعقل اشياء لانهاية لها في القول الواحد ويحكم عليها حكما كلياً وما  
 حوهره هذا الجوهري فهو غير حيواني أصلاً ولذلك يحمد ارسطاطاليس فيثاغورس في وضعه المحرك  
 الاول عقلاً أي صورة برية من الحيواني ولذلك لا يفعل عن شيء من الموجودات لان سبب الانفعال  
 الحيواني والامر في ههنا في القوى القابلة كالامر في القوى المعاملة لان القوى القابلة ذوات المواد هي  
 التي تعقل اشياء محدودة ولا فرغ من هذه المسئلة أحد زعم ان الفلاسفة ينكرون حشر الاحساد  
 وهذا شيء ما وجدوا له من تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد أقل ماله من شرا في الشرائع أنف  
 سنة والذين تأدت اليه انهم الفلاسفة دون ههنا لعدم السنين وذلك ان أول من قال بحشر الاجساد  
 هم انبياء بني اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف  
 المسيحية لبني اسرائيل وثبت ايضا ذلك في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول  
 المصافحة وهذه الشريعة قال أبراهيم بن حرم لها أقدم الشرائع بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد  
 الناس تعظيماً لها وإيماناً بها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تحوحو تدبير الناس الذي به وجود  
 الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك انها ضرورية في وجود الاعضاء الخلقية  
 للانسان والافاضال النظرية والاصناف العملية وذلك أنهم يرون ان الانسان لا حياة له في ههنا الدار  
 الا بالاصناف العملية ولا حياة له في ههنا الدار ولا في الدار الآخرة الا بالاعضاء النظرية واه ولا واحد  
 من هذين يتم ولا يباغ اليه الا بالاعضاء الخلقية وان الفضائل الخلقية لا يمكن الا بعرفة الله تعالى  
 وتعظيم ما اعمادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القربان والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من  
 الاقاويل التي يقال في الشياء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبين ويرون بالجملة أن الشرائع هي  
 الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع  
 الشرائع وان اختلفت في ذلك بالاقول والاكثر ويرون مع ههنا لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو  
 مطلق في مبادئ العامة مثل هل يجب أن يعبد الله ولا يعبدوا أكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس  
 بوجوده وكذا كثير من في سائر مبادئ مثل القول في السعادة الآخرة وفي كيميتها لان الشرائع كلها  
 اتفقت على وجود آخرى بعد الموت وان اختلفت في صفته ذلك هو حرد كما اتفقت على معرفته وجوده  
 وسماته وأفعاله وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدء وأفعاله بالاقول والاكثر ولذلك هي متفقة في  
 الاعمال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة وان اختلفت في تقدير ههنا الاعمال فهي بالجملة  
 لما كانت تحوحو والحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لان العالمة اعما تحوحو  
 تحوحوهم سعادة لبعض الناس العقلاء وهو من شأنه أن يعلم الحكمه والشرائع تقصدهم لتعلم  
 الجمهور رعاية ومع ههنا فلا يجد شريعة من الشرائع الا وقد ثبتت بما يخص الحكماء وعديت بما يشترك  
 فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس اعما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة  
 الصنف العام كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته أما في وقت صباه  
 ومنشئه فلا شك أحد في ذلك وأما عند نقله الى ما يخص فن ضرورية لا يسقطه من عايشا غله وأن  
 يتأول لذلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وأنه ان صرح بشك  
 في المبادئ الشرعية التي شاع عليها أو بتأويل أنه مفاقت للانبياء صلوات الله عليهم أجمعين

حصلت تلك الكمالات  
 كان وجود الآلة بعد ذلك  
 كلاً وبالأعلى وكان  
 منفصلاً لكل الذات  
 ومقتضياً للمصلحة والسعادة  
 فالاعادة غير لائقة بحكمة  
 الحكيم تعالى وأيضاً ان  
 النفس المتخصصة عن علاقة  
 البدن تكون خارجة عن  
 طينة البدن وكثافتها وأنواع  
 عوارضها المؤثرة لها الى ضياء  
 التحرر واطافته والبراءة  
 عن العوارض المؤلمة  
 فيكون الله لذاتها ههنا  
 الخالص فوق التذات  
 الانسان بالحروج عن  
 الحبس المظلم المثل فكما  
 ان من خرج عن الحبس  
 الموصوف لا يعود اليه  
 فكذلك ههنا (والجواب) أنا  
 لأنهم لم أن البدن على  
 الاطلاق وبالنفس  
 بل البدن الذي يكون  
 سليماً عن الآفات من كل  
 الوجوه على الوجه الذي  
 أخبر عنه الانبياء يكون  
 سبباً لزيادة الانتفاذ وكمال  
 الانتهاج واذا كانت  
 الابدان كذلك لم يكن



وصار قن عن سبيلها - ثم فانه أحق الناس بأن ينطق عليه اسم الكفر ويوجب في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر ويحب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وإن كانت كلها أعدده حقا وإن يعتقد أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكتندرية ما وصلتهم شريعة الاسلام وتبصر الحكماء الذين كانوا بلادار وما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك أحدانه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك لما ظهر من الكتب التي تاتي عند بني اسرائيل المنسوبة الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرهم وحوادث أهل الوحي وهم الانبياء ولذلك أصدق كل قضية هي أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبيا ولديهم العلماء الذين قيل فيهم أنهم ورثة الانبياء وإذا كانت الصنائع الدهرانية في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعات فبالجرحى يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فبالعقل بخلافها ومن سلم أنه سكن أن يكون همها شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن يكون أنقص من الشرائع التي استقبلت بالعقل والوحي والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا إذا كان لا يسيل الى البرهان على وجوب العمل الا بالوجود الفضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعملية بقدرتين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي أعني أن يتقيدوا من الانبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة والممدوح عددهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحدث لأجلهم ورعى على الاعمال الفاضلة حتى يكون المداشون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غير ما مثل كواب الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال الله تعالى وأن الصلاة الموضوعه في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعه في سائر الشرائع وذلك مما شرط في عيدها وأوقاتها وأزكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن التزكك أعني ترك الافعال والاتوال المفسدة لها وكذلك الامر فيما قيل في المبادئ ما هو أحدث على الاعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تقبل المبادئ بالأمور والجسمانية أفضل من تشبيه بالأمور الروحية كما قال الله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار وقال النبي عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر من لم يترك ما يشاء من الفحشاء والمنكر حتى يرضى الله عنه ليس في الدنيا من الآخرة الا الاسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور وليس يسمى أن ينكر ذلك من يعتقد أن ادرك الوجود الواحد ينقل من طور الى طور مثل انتقال الصور الجادية إلى أن تصير مدركة ذاتها وهي الصور العقلية والذين شكوا في هذه الاشياء وعرضوا لذلك وأكصوابه اغصاهم الذين يقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الرادفة الذين يرون أن لا غاية للانسان الا التمتع بالذات وهذا مما لا يشك أحد فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه ومن لم يقدر عليه فان ثم لأقويل التي يحتج بها عليه وهي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في معادتهم هو جيد ولا بد في معادتهم أن توضع النفس غير ثابتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وإن توضع أن التي تعود هي أمثال هذه الامثال التي كانت في هذه الدار لا هي في غيرها الآن المعدوم لا يعود بالشخص وانما يعود الوجود مثل ما عدم لالعين ما عدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الاجسام التي تعاد هي التي تعد ذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالوجود لا واحدا بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم أن الاعراض لا تبقى زمانا وهذا الرجل كثر الفلاسفة بثلاث مسائل (أحدها) هذا وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة في هذه المسئلة وانما أعددهم من المسائل النظرية (والمسئلة الثانية) قولهم أنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا أن هذا القول ليس من قولهم (والثالثة) قولهم يقدم العلم وقد قلنا أيضا

للتفوس حاجة الى تدبيرها فيكمها الانغماس في لذاتها العقلية تارة والاعتقادات من اللذات الحسية أخرى ومعلوم أن الجمع بين السعاداتين أقوى من الانتصار على احدهما وهذا يخرج الجواب عن قولهم وأيضاً وليتأمل (الانقال) سلامة المدن عن الآفات من كل الوحوه غير معقول لأن بقاء دعاها هو بالاكل والشرب وهما لا يتصوران بدون حصول الأمراض والاعراض (لأننا نقول) لو سلم أن بقاء دعاها هو بالاكل والشرب ولكن لا نسلم أنهما لا يتصوران بدون حصول الأمراض والاعراض فان الاكل والشرب سبب ابقاء الحياة وصحة البدن وأسباب تمامه المزاج أولا وبالذات وسبب بئهما للأمراض والاعراض انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضيلة من الغذاء غير مفهومة ولم لا يجوز أن

ان الذي يعنون بهذا الاسم ايس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون وقال في هـ هذا الكتاب انه لم يقل  
احد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا ايس يكفر من قال بالمعاد  
الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وحوز القول بالمعاد الروحاني وقد رأيت ان أقطع ههنا القول في  
هـ هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها اولوا الضرورة طلب الحق مع أهله وهو كما يقول

جالينوس رحل واحد خير من ألف والنص يدعي الى أن يتكلم فيه من ايس من أهله

ما تكلمت في ذلك عـ لم الله بحرف وعسى الله أن يقول العذر في ذلك ويقيم

البرهان وكرمه وجوده وفضله لا رب غيره هم كتاب الترافت لابن رشد

المساكي الاندلسي عرف بالحميد وذلك في قسطه طيبة في غرة

جمادى الاولى سنة اثنتين وثلاثمائة وألف هجرية من

سبعة في كتيبة يكي جامع مكتوب على اسمها

بخط طاشكيري زاده مؤرخة سنة ثلاث

واربعين وتسعمائة وصلى الله على

سيدنا محمد وعلى آله

وصحبه وسلم

آمين

م

يرى الله تعالى بفضله  
ورحمته تلك العفلات  
الغير المتمسكة عن البدن  
قل ان يصير الى حد يكون  
سببا لامراض والاعراض  
ولا يكون البدن حيث تدمع  
كروية سماء الاسماء الذات  
الحسية المألوفة للنفس  
في حياتها الدنيا ما نفع  
استغراقها في اللذات  
العقلية الحقيقية فتكون  
النفس فائز بالطلبتين  
جامعة بين السعادات  
وجعل الله من السعداء  
الانرار وحشرنا في زمرة  
الاحييار وعصمنا من  
زبغ الاباطيل والغواية  
عن سواء السبيل اللهم  
احملنا من المتبعين هداية  
ولا تحملنا من اتخذ الله  
هواء ربنا لترغ قلوبنا  
بعد اذ هديتنا وهب لنا  
من لدنك رحمة انا انت  
الوهاب منك المبدأ واليك  
المآب

يقول مصححه الراجي من الله غفر المساوي ابراهيم حسن الميوي الزرباوي

بسم الله الرحمن الرحيم

ان خبر ما فاهبه الانسان الثناء على مولى الاحسان فالحمد لله على ما انعم وعلم من التبيان ما لم تكن  
نعلم واشكره واشكره واليه على نعمه الوافيه واحساناته المتواليه المكافيه وأصلى وأسلم على خير  
بني حاكب مبين فيه مع ايجازه وانجازه الأولين والآخرين وحجهم طاهرة قاطعة وبراهين واضحة  
ساطعة وتبين الحلال والحرام وتفصيل الشرائع والأحكام وعلى آله الطاهرين الطاهرين وأصحابه  
البدالين نفائس نفوسهم في مرصاة رب العالمين ﴿وبعد﴾ وقد تم طبع هذا المؤلف البديع الخليل  
والجود العريق قليل المثل المشتمل على ثلاثة كتب من عرائس المؤلفات المصادرة عن فكرة  
علماء أحلة بالغين في العلم على الكمالات أحدها تهافت العلامة للإمام ذى القدر الجليل العالي حجة  
الاسلام أبى حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ الموضوع بصلب الجزء الأول من هذا المطبوع وثانيها  
تهافت العلامة للتحقق الوحيد الامام محمد بن أحمد بن رشد المراكشي أبى الوليد المتوفى سنة ٥٩٥  
الذي ألغى معارضه للامام الغزالي في بعض المساحات الموضوع بصلب الجزء الثاني من هذا المطبوع  
وثالثها تهافت العلامة للإسلامة للتحقق دى الاستمادة والأفاده المولى الامام الشهير بحججه راده  
المتوفى سنة ٨٩٣ الذي ألغى في التحكيم بين الامامين المشار اليهما الموضوع مما مش الجرايس  
المدكورين أفاض الله على الجميع ههنا الاحسان وصب عليهم غيث الرحمة والرضوان بما ألغوا  
وأفادوا وصفوا وأجادوا ومن أبدع مؤلفاتهم وأجمع مصنفاتهم وأفضلهم المأثورة وأعمالهم  
المشكورة هذه الكتب الموضحة المذكورة والاسعار الجليلة المستطوره التي كانت لغزتها الانكاد  
توحد الا في حرائر الملوك ولا يقرب أن تتهافت على فصلها عن صلولك فانها حديرة أن تكتب

بالتبر بدل الممداد والخبر كيف لا وقد كشفت عن خفي الحقائق وأطهرت غماض

مشكلات الدقائق بالجميع القاطعة بالمعنى والبراهين الساطعة الدامغة

وكان هذا الطبع الحسن الجميل والصنع المصانق الجليل بالمطبعة

العامة الشريفة الثابت محل ادارتها شارع الحرف نفس من مصر

الحجيه وذلك على نفقة حضرة (الشيخ مصطفى السابى

الجلسى وأخويه بمصر) وذلك في أوائل الاول

من الربيعين سنة ١٣٢١ من هجرة سيد

الثقلين صلى الله وسلم عليه وعلى

آله السادة الاعلام ما آذن

افتتاح باحتتام وبزغ

بدر التمام

آمين

3194

تحقيقه	تحقيقه
٣ مقدمة ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف	٢٥ والحوادث أن كل ذلك بطريق المحراز
٤ الملائكة يطول	٢٧ وأما المولود مع العلة فيحوز أن يكونا حادثين
٥ مقدمة ثالثة ليعلم أن الخلاف بينهم الخ	٣٢ وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله
٥ مقدمة رابعة من عظام حيل هؤلاء	بالأزادة فنقول
٦ مسألة في إبطال قولهم بقدوم العالم	٣٣ مسألة في بيان عجزهم عن الاستدلال على
٧ إيراداتهم	وجود الصانع للعالم
٧ الاعتراض من وجهين أحدهما الخ	٣٥ والحوادث أن هذا الاشكال في النفوس
٨ والجواب أن يقال استحالة إرادة قدسية	أوردنا على أسسنا
١١ الوجه الثاني في الاعتراض هو ما يقول الخ	٣٥ مسألة في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على
١٢ أما القطب فيبناه أن السماء كرهة متحركة على	أن الله تعالى واحد
قطبين	٣٥ المسلك الأول قولهم أنهم لو كانوا اثنين لمكان
١٣ الاعتراض الثاني على أصل دليلهم إن يقال	نوع وجوب الوجود قولاً على كل واحد
١٤ دليل ثالث لهم في المسئلة زعموا أن القائل بأن	منهم
العالم متأخر عن الله	٣٦ مسألتهم الثاني أن قالوا لو فرضنا واجب
١٤ الاعتراض هو أن يقال الزمان حادث	الوجود كما ممتثلين من كل وجه
١٦ بقى أما نقول لله وجود ولا عالم معه	٣٦ ونرسم هذه المسئلة على حياتها
١٦ صيغة ثالثة لهم في الراء قدوم الزمان	٣٧ والعمدة في مذهبيهم أنهم يقولون ذات المبدأ
١٧ الاعتراض أن كل هذا من عمل الوهم	الأول واحد
١٧ وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الامكانات	٤٠ مسألة اتفقت الملائكة على استحالة ثبوتات
الرمانية	العلم والقدرة والارادة للمبدأ الأول
١٨ دليل ثالث لهم على قدوم العالم	٤٠ قولهم مسألتهم الأول قولهم البرهان عليه أن
١٨ دليل رابع لهم وهو أنهم قالوا كل حادث	كل واحد من الصفة والموصوف الخ
١٩ الاعتراض أن يقال الامكان الذي ذكره	٤١ المسلك الثاني قولهم أن العلم والقدرة فيهما ليسا
مسئلة في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان	داخلين في ماهية ذاتنا
والحركة	٤٢ وأما الجسم فاعلم يجب أن يكون هو الأول لأنه
٢٢ أما المعتزلة فانهم قالوا فعلة السناد منه موجود	حادث
٢٢ الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا أن فعله	٤٤ فان قيل هذا الاشكال أغما يلزم على ابن
الاعداد	سينا حيث زعم أن الأول يعلم غيره
٢٢ الفرقة الثالثة الاشعرية ادقوا ما الاعتراض	٤٥ مسألة في إبطال قولهم أن الأول لا يحوز
فأنه انتهى	بشارك غيره في حدس وبقائه بفصل
٢٢ الفرقة الرابعة طائفة أخرى من الاشعرية	٤٦ أما المطالبة فهي أن يقال هذا حكاية المذهب
٢٤ مسألة في بيان تلبسهم بقدوم الله فاعل	المسلك الثاني الراء
العالم وصانه	٤٧ مسألة في إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط

مصحفة

مصحفة

٤٨ المسالك الثاني هو ان نقول وجود الاما هيية  
ولاحقيقة غير معقول  
٤٨ مسألة في تهميرهم عن اقامة الدليل على ان  
الاول ليس بحسم  
٥٠ مسألة في تهميرهم عن اقامة الدليل على ان  
غيره و يعلم الانواع ولا حماس بهوع كى  
٥٢ مسألة في تهميرهم عن اقامة الدليل على ان  
الاول يعرف دة ايضا  
٥٣ مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم  
لا يعلم الجزئيات  
٥٧ مسألة في تهميرهم عن اقامة الدليل على ان  
السماء حيوان مطيع لله تعالى بمركبته  
الدورية  
٥٩ مسألة في ابطال ما ذكره من الغرض  
الحرك للسماء  
٦٠ مسألة في ابطال قولهم ان نفوس السموات  
مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا  
العالم

٦٢ المقدمة الثانية قولكم انه يفتقر الى تصور  
حرى الحركات الجزئية فغير مسلم  
٦٢ المقدمة الثالثة وهي التحكم ابعيد هذا  
قولكم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور  
اياتها و اولها و اخرها  
٦٥ مسألة لاقتراح ان ما يعتقده في العادة بما  
ويأتيه تدبيره ليس ضروريا عندنا  
٦٧ المسالك الثاني وفيه الخلاص من هذه  
التشديدات  
٧ مسألة في تهميرهم عن اقامة البرهان العقلي  
على ان نفس الانسان جوه روحاني قائم  
بنفسه  
٧٨ مسألة في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية  
يحتوي علم العدم بعد وجودها وانها  
سرمدة  
٨١ مسألة في ابطال انكارهم ابعث الاجساد  
دورا ارواح الى الابدان  
٩١ خاتمة الكتاب

﴿ غابت ﴾

3194